This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Google

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Miller, Orest F

О НРАВСТВЕННОЙ СТИХІИ ВЪ ПОЭЗІИ

НА ОСНОВАНІИ ИСТОРИЧЕСКИХЪ ДАННЫХЪ.

Исторического Музея
15970.

ПО ПОВОДУ ВОПРОСА

О СОВРЕМЕННОМЪ НАПРАВЛЕНІИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

СОЧИНЕНІЕ

Ореста Миллера.

на степень

Магистра Русской Словесности.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ВЪ ТИПОГРАФІИ КОРОЛЕВА И К°.
1858.

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Miller, Orest F.

О НРАВСТВЕННОЙ СТИХІИ ВЪ ПОЭЗІИ

НА ОСНОВАНІИ ИСТОРИЧЕСКИХЪ ДАННЫХЪ.

Историческаго Архива
15970.

ПО ПОВОДУ ВОПРОСА

О СОВРЕМЕННОМЪ НАПРАВЛЕНІИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

СОЧИНЕНІЕ

Орестъ Ф. Миллеръ

на степень

Магистра Словесности

PN1077
M54

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ,

по опредѣленію Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго С. Петербургскаго Университета. 29 Января 1858 года.

Деканъ Н. Устряловъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

I. Присутствіе въ поэзіи нравственнаго начала и вытекающее изъ него значеніе науки поэзіи въ наше время и преимущественно для нашего общества. — Историческія данныя, какъ основа настоящаго труда, и невозможность спеціялизма при цѣли, предположенной авторомъ. — Историческіе отдѣлы, которыми онъ позволилъ себѣ ограничиться.

II. Поэзія древней Индіи, какъ поэзія *благородныхъ инстинктовъ* человѣческой природы и *поэзія мысли* по преимуществу.

III. Поэзія греческая, какъ поэзія *силы человѣческой личности* и *поэзія выполненія* по преимуществу.

IV. Начало *низкой дѣйствительности* въ поэзіи грековъ.—Взглядъ на комизмъ римлянъ и на ихъ поэзію вообще.

V. Вліяніе христіанской нравственности на поэзію.—Средневѣковой романтизмъ, какъ поэзія перехода отъ древняго міра къ христіанскому. — Элементы его: кельтскій и германскій.

VI. Восточный и классическій элементы романтизма.

VII. Средневѣковой-христіанскій элементъ романтизма.

VIII. Рыцарскій идеалъ романтизма.

IX. Начало *низкой дѣйствительности* въ поэзіи среднихъ вѣковъ.

X. Саморазрушеніе романтической поэзіи и реакція противъ нея.— Зарожденіе въ городскомъ сословіи поэзіи *частной жизни* и *быта нижнихъ словесъ общества*, и художественное развитіе ея въ Испаніи.—Послѣдній ударъ, нанесенный рыцарской поэзіи Сервантомъ.—«Донъ-Кихотъ» какъ капитальное произведеніе новаго комизма.

XI. Первое начало сближенія въ поэзіи идеальнаго съ дѣйствительнымъ. — Соединеніе новыхъ началъ поэзіи въ Шекспирѣ, какъ

лучшемъ представителѣ поэзіи новаго міра. — Шекспиръ, какъ поэтъ свободной воли.—Особый родъ идеализма въ его поэзіи.— Противопоставленіе его Кальдерону.

XII. Начало *низкой дѣйствительности* у Шекспира и тѣсная связь его съ началомъ идеальнымъ. — Нравственный идеалъ, *указываемый* драмами Шекспира.—Соотвѣтствіе его поэзіи понятіямъ новаго человѣчества. — Заключеніе.

Библиотека Ярославскаго Историческаго Музея

О НРАВСТВЕННОЙ СТИХІИ

ВЪ ПОЭЗІИ

НА ОСНОВАНІИ ИСТОРИЧЕСКИХЪ ДАННЫХЪ.

I.

Присутствіе въ поэзіи нравственнаго начала, и вытекающее изъ него значеніе науки поэзіи въ наше время и преимущественно для нашего общества.—Историческія данныя, какъ основа настоящаго труда, и невозможность спеціялизма при цѣли, предположенной авторомъ.—Историческіе отдѣлы, которыми онъ позволилъ себѣ ограничиться.

Есть одна особенность въ мірѣ человѣческомъ, которую можно, кажется, назвать *нравственностью воображенія*. Явленія, отмѣченныя печатію благородства, сохраняясь въ памяти человѣчества, въ тоже время еще болѣе облагораживаются въ ней силою воображенія. Сколько есть даже такихъ явленій, которыя на самомъ дѣлѣ не заключали въ себѣ ничего особенно возвышеннаго, но съ теченіемъ времени силою воображенія были возводимы на степень истиннаго величія! И когда неумолимый ножъ историческаго анализа отдѣляетъ прекрасный вымыселъ отъ послужившей зерномъ для него голой правды, намъ становится жаль, что мы добрались до нея, и такое сожалѣніе не есть малодушье,—оно вполнѣ законно: этотъ вымыселъ воображенія, онъ не *ложь*, онъ, по своему соотвѣтствію съ нашимъ нравственнымъ чувствомъ, болѣе *истина*, чѣмъ вся жалкая правда дѣйствительной жизни. Этотъ вымыселъ есть какъ-бы попытка воображенія усовершенствовать жизнь на основаніи высшихъ началъ, которыя внѣдрены въ человѣка, но коихъ не въ состояніи онъ съ настоящею полнотой осуществить въ дѣйствительной жизни. На этой-то способности воображенія—прекрасныя черты дѣйствительно существующія усугублять еще болѣе прекраснымъ вымысломъ—основано бытіе цѣлаго особаго міра, служащаго удовлетвореніемъ тому *чувству лучшаго* въ человѣкѣ, которое внѣ этого міра

нигдѣ не находитъ удовлетворенія. Онъ есть, этотъ міръ, и рядъ его явленій, одаренныхъ всѣмъ обаяніемъ настоящей жизни, отъ начала вѣковъ и до нашего времени никогда не прерывался; міръ этотъ—міръ поэзіи въ ея обширнѣйшемъ смыслѣ. Въ немъ человѣкъ видитъ себя не только такимъ, какъ есть, но и такимъ, какъ долженъ, желалъ-бы, но не въ состояніи быть. Это какъ-бы неумолкающее преданіе о лучшемъ поколѣніи людей, которое, между тѣмъ, совершенно походитъ на людей настоящихъ; это, такъ сказать, быль, которой нельзя не вѣрить, какъ чему-то очень обыкновенному, а между тѣмъ она носитъ на себѣ самую яркую печать человѣческаго достоинства. Эта быль ясно говоритъ человѣку о томъ, какого онъ высокаго рода, и изученіе этой были необходимо для полнаго ознакомленія съ человѣческой природой. Оно особенно необходимо въ наше время, когда преимущественное развитіе такъ-называемыхъ *естественныхъ* и *реальныхъ* наукъ, приковывая все вниманіе человѣка къ матеріи, по близорукости, свойственной уму, доводитъ человѣка до того, что онъ наконецъ во всемъ видитъ одну матерію и ею ограничиваетъ свое собственное существо. Въ ряду другихъ наукъ *идеальныхъ*, наука поэзіи можетъ служить сильнымъ противодѣйствіемъ такой односторонности. Вотъ общечеловѣческое значеніе науки поэзіи въ наше время.

Она имѣетъ еще особенное, *мѣстное* значеніе для насъ и именно въ настоящій моментъ. Въ литературѣ нашей господствуетъ теперь такъ-называемое *реальное* или *натуральное* направленіе, которое въ сущности ни мало не противорѣчитъ тому, что сказали мы объ идеально-нравственномъ значеніи поэзіи, но которое можетъ противорѣчить ему способомъ своего проявленія. При самомъ восторженномъ сочувствіи со стороны однихъ, направленіе это до сихъ поръ приводитъ въ негодованіе другихъ, и не только такъ-называемыхъ *отсталыхъ*, но и людей заслуживающихъ полнаго уваженія. Только наука поэзіи можетъ примирить столь противоположныя мнѣнія, указавъ на основательность каждаго изъ нихъ и каждое уличивъ въ односторонности.

Но какимъ же путемъ приведетъ она къ подобному примиренію? У нея есть для того средства самыя надежныя — данныя историческія. Она можетъ показать, какъ въ разныя времена и у разныхъ народовъ поэтическое творчество въ капитальныхъ произведеніяхъ своихъ постоянно стремилось къ тому, чтобы осуществить идеалъ человѣка; въ тоже время она покажетъ, какъ рядомъ съ этимъ стремленіемъ постоянно существовало другое, имѣвшее въ виду возсозданіе дѣйствительной жизни со всѣми ея уклоненіями отъ идеала, но какъ, по мѣрѣ развитія человѣчества, это стремленіе все болѣе и болѣе подчинялось первому, чрезъ осмѣяніе нравственныхъ уклоненій указывая на тотъ же нравственный идеалъ. Настоящій трудъ нашъ и есть попытка сгруппировать историческія данныя, доказывающія вездѣсущіе нравственнаго начала въ поэзіи и подчиненіе ему самаго реальнаго направленія ея.

Изъ самой сущности нашей задачи такимъ образомъ должно явствовать, что для рѣшенія ея спеціяльныя изслѣдованія были бы рѣшительно неумѣстны: съ одной стороны недостаточны, съ другой излишни. Если бы мы ограничились фактами одного какого-нибудь времени и народа, то могли бы только доказать, что у этого народа и въ эту эпоху поэзія проникалась нравственнымъ началомъ; но отсюда еще не слѣдовало бы, что это составляетъ одно изъ основныхъ свойствъ поэзіи вообще, и именно тѣ факты, которые были бы добыты нами вслѣдствіе продолжительныхъ розысканій, т. е. факты мелкіе, не могли бы быть приняты въ разсчетъ, ибо авторитетъ при рѣшеніи нашего вопроса могутъ имѣть только факты капитальные, въ коихъ творческая сила народа выказалась во всей своей полнотѣ, а слава такихъ фактовъ переходитъ изъ вѣка въ вѣкъ, и ихъ нѣтъ надобности отыскивать (*). Но и масса самыхъ общеизвѣстныхъ фактовъ всемірной поэзіи такъ велика, что мы должны были, при недостаточности средствъ нашихъ, сдѣлать изъ нихъ по-возможности-ограниченный выборъ: именно мы остановились только на нѣкоторыхъ, самыхъ разительныхъ, фазахъ исторической жизни человѣчества, со всею полнотою отразившихся въ поэзіи. Прежде всего, очевидно, намъ должны были представиться два рѣзко различающіеся между собой міра — до-христіанскій и по-христіанскій, а каждый изъ нихъ опять подраздѣлился на два. Въ мірѣ до-христіанскомъ рѣзко отдѣляются одинъ отъ другаго міръ восточный и міръ западный, за представителей коихъ мы рѣшились принять два народа—древнихъ индійцевъ и древнихъ грековъ, считая изложеніе главнѣйшихъ фактовъ ихъ поэзіи, вмѣстѣ съ общимъ взглядомъ на подражательно-формальную поэзію Рима, достаточнымъ для уразумѣнія присутствія и особеннаго характера нравственной стихіи въ поэзіи древняго міра. Въ мірѣ по-христіанскомъ естественно остановили насъ опять два отдѣла: средніе вѣка съ своимъ броженіемъ старыхъ языческихъ элементовъ, сквозь которые едва протѣсняется элементъ христіанскій—эпоха, отразившаяся вполнѣ въ разностихійной поэзіи романтической; и міръ собственно такъ-называемый *новый*, полнѣйшею представительницею коего признали мы поэзію Шекспира. На ней мы и позволили себѣ остановиться, какъ на высшей ступени, достигнутой поэзіей вслѣдствіе вѣковаго развитія человѣчества и обновленія его христіанствомъ.

Указанные нами историческіе отдѣлы рѣзко различаются между собою господствующими въ нихъ нравственными началами. Чистыя и вѣрныя понятія о назначеніи человѣка, вслѣдствіе несовершенства, сдѣлав-

---

(*) Если бы между фактами мелкими, въ коихъ творчество *слабо*, и встрѣтились *безнравственные*, то это для насъ не важно; для насъ важно знать всегда ли нравственность идеи неразлучна съ *силою* творчества, которая одна даетъ дѣйствительное существованіе міру поэзіи.

шагося его удѣломъ, нигдѣ не сохранились вполнѣ; они только постепенно возстановлялись въ своемъ первообразномъ составѣ при помощи образованія, а окончательно могли быть возстановлены однимъ только христіанствомъ. До него нравственность каждаго, и даже великаго, народа, была болѣе или менѣе одностороння. Что такое нравственность, какъ не сознательное выполненіе человѣкомъ своего назначенія? Нравственное есть то-же въ человѣческомъ мірѣ, что истинное въ области безсознательной природы. Всѣ созданія выполняютъ свое назначеніе инстинктивно, и, какъ выполняющія свое назначеніе, они *истинны*; одинъ человѣкъ выполняетъ свое назначеніе *сознательно*, и, чтобы обозначить особый образъ его истинности, онъ называется нравственнымъ, если только дѣйствительно выполняетъ свое назначеніе, которое опять таки онъ одинъ изъ всѣхъ существъ имѣетъ возможность и не выполнить. Этою сознательностію и совершенною свободою своего образа дѣйствій человѣкъ, какъ извѣстно, отличается отъ другихъ существъ, обаже эти свойства очевидно сливаются въ одно — личную самостоятельность человѣка, а отсюда слѣдуетъ, что въ сохраненіи личной самостоятельности, какъ основнаго отличія его природы, и заключается назначеніе человѣка. Но, какъ существо сознательное, человѣкъ понимаетъ также, что и другіе, подобные ему, люди по природѣ своей также должны быть самостоятельны, а потому онъ сознаетъ обязанность—во первыхъ не давать своей личной самостоятельности развиваться на счетъ другихъ, а во вторыхъ еще ограждать самостоятельность ближняго, въ случаѣ его собственной слабости, отъ всякихъ поползновеній противъ нея другихъ людей. Отсюда вторая сторона человѣческаго назначенія—подчиненіе своей личности благу себѣ подобныхъ, доходящее до полнаго отверженія самого себя. Этими двумя главными требованіями, коимъ подчинены побочныя (такъ требованіе личной самостоятельности распадается на требованія: самостоятельности отъ чужаго произвола, самостоятельности отъ своихъ собственныхъ страстей и т. д; требованіе самоотверженія личности—на требованія: подчиненія авторитету естественныхъ узъ родства, гражданской власти и общественнаго мнѣнія, подчиненія общему интересу и т. д.), этими двумя требованіями, говоримъ мы, въ сущности исчерпывается вся нравственная задача человѣческой жизни, между тѣмъ до христіанства мы нигдѣ не видимъ даже понятія о равносильности обоихъ этихъ требованій. Въ древней Индіи, сохранившей отъ первообразнаго состоянія человѣчества много благородныхъ инстинктовъ, но именно не болѣе какъ инстинктовъ, видимъ мы преобладаніе начала самоотверженія при совершенномъ почти отсутствіи начала личной самостоятельности. Человѣкъ подчиняется тутъ Высшей Силѣ до такой степени, что наконецъ совершенно отрицаетъ въ себѣ свободную волю и вдается въ фатализмъ, доходящій до презрѣнія ко всякой дѣятельности, до погруженія себя въ одну апатическую созерцательность; онъ подчиняется власти отца, требованіямъ супружеской

вѣрности, всѣмъ узамъ семьи и родства, иногда съ самымъ трогательнымъ самоотверженіемъ, но иногда и съ такимъ безстрастіемъ, которое лишаетъ подвигъ его всякой цѣны, такъ какъ при подобномъ безстрастіи ему, по видимому, ничего не стоитъ совершеніе этого подвига. Въ Греціи наоборотъ видимъ мы, не смотря на явное присутствіе фаталистической стихіи въ ея религіи, сильное развитіе начала личной самостоятельности, иногда обращающагося просто въ начало личной выгоды и доходящаго даже до забвенія личной самостоятельности другихъ и требованій общаго блага. И поэзія, нося на себѣ живую печать первообразнаго совершенства человѣка, тѣмъ не менѣе должна была потерпѣть отъ настоящаго несовершенства самой человѣческой нравственности: будучи вообще нравственна, она по большей части *нравственна собственно съ точки зрѣнія своего народа*. Мы должны будемъ имѣть это постоянно въ виду, и когда намъ придется встрѣтиться въ индійской и греческой поэзіи съ идеялами слишкомъ односторонними на нашъ взглядъ, мы не усумнимся сложить отвѣтственность за это съ поэзіи народа на его нравственный взглядъ, заранѣе прося, чтобы это не было понято такъ, какъ будто бы мы хотимъ *упрекнуть* народъ въ односторонности его нравственнаго взгляда; мы очень хорошо понимаемъ, что подобный упрекъ обнаружилъ бы въ насъ недостатокъ историческаго взгляда на вещи. Но, вообще раздѣляя нравственное воззрѣніе народа, поэзія поднимается иногда выше его, и мы постараемся отмѣчать подобныя явленія, далеко не рѣдкія: такимъ образомъ въ индійской поэзіи встрѣтятся намъ черты, противоположныя фатализму, а въ греческой—блистательные примѣры самоотверженія. Съ переходомъ за рубежъ христіанства оба требованія нравственности дѣлаются равносильными въ понятіяхъ человѣчества, но вслѣдствіе рѣзкихъ еще остатковъ языческаго начала, то то, то другое изъ этихъ требованій доходятъ до самыхъ нелѣпыхъ крайностей: мы увидимъ отраженіе этихъ крайностей въ средневѣковомъ романтизмѣ, но увидимъ въ немъ и свѣтлые проблески несмѣшанной чистоты христіанскаго начала, еще не существовавшей въ дѣйствительной жизни среднихъ вѣковъ. Только у Шекспира поэзія представитъ намъ ясныя *указанія* на идеалы полные и притомъ чуждые всякой крайности; и такъ только въ новомъ мірѣ она достигаетъ возможной степени своего совершенства.

Но если въ судьбахъ поэзіи вообще замѣтно столько разительныхъ измѣненій, постепенно приводившихъ ее къ большему совершенству, то преимущественно замѣтно это въ той отрасли ея, которая имѣетъ предметомъ возсозданіе *низкой дѣйствительности*, проводимой художникомъ, такъ сказать, сквозь горнило разумнаго смѣха, т. е. въ поэзіи комической. Происхожденіе этой отрасли—самое темное и антипоэтическое, какъ извѣстно изъ словъ Аристотеля: «люди важные подражали высокимъ и высокихъ людей дѣйствіямъ, а кто былъ характеромъ полегче—дѣйствіямъ людей низкихъ; они сочиняли ругательныя пѣсни, тогда какъ

тѣ сочиняли хвалебныя пѣсни» (*). Первоначальный комизмъ, какимъ мы увидимъ его на востокѣ и у дикихъ народовъ намъ современныхъ, имѣлъ предметомъ *смѣшное въ положеніи*, зависящее отъ случая, а не отъ порочной воли человѣка, а потому цѣлію его по большей части была забава, хотя на востокѣ проявлялась уже иногда и сатира нравовъ. Мы увидимъ какъ у грековъ комизмъ проникся высоко-сатирическимъ началомъ, перейдя къ *смѣшному въ порокахъ*, какъ онъ все болѣе и болѣе утончался въ различные періоды ихъ комедіи, какъ уже въ средніе вѣка зародился самый возвышенный родъ комизма — *смѣшное въ характерахъ*, вполнѣ проявившійся только въ новомъ мірѣ. Возвышенный характеръ новаго комизма со всею ясностію покажется намъ у Серванта и Шекспира, и доставитъ выводы, въ высшей степени поучительные при современномъ направленіи нашей литературы.

Для полнаго овеществленія поэтической идеи необходима не только сила творчества, но и строгая доконченность въ самыхъ мощныхъ созданіяхъ его. И въ этомъ отношеніи поэзія нерѣдко раздѣляетъ общее несовершенство человѣческихъ начинаній. Мы встрѣчаемъ произведенія, высокія по мысли и основнымъ ударамъ рѣзца, но лишенныя доконченности: таковы многія произведенія индійской поэзіи, которую мы рѣшаемся поэтому назвать *поэзіею мысли* по преимуществу. Напротивъ поэзія греческая можетъ назваться *поэзіею выполненія*, тогда какъ по возвышенности нравственнаго начала она нерѣдко уступаетъ поэзіи индійской. Недоработанностью и неровностью въ выполненіи отличается преимущественно поэзія инстинктивная, или такъ называемая *устно-народная*, выливающаяся изъ творческой силы народа безъ всякаго сознаванія имъ законовъ искусства, безъ всякаго предварительнаго соображенія и критической провѣрки умомъ; но зато эта поэзія, при всей грубой недоконченности образовъ, набросанныхъ впрочемъ мощною кистью, преимущественно отличается нравственностью основнаго начала, ибо она непроизвольно вытекаетъ изъ народнаго духа въ самыя свѣтлыя минуты его настроенія, и только изъ этихъ минутъ, а не изъ артистически-развитаго таланта, можетъ почерпнуть всю свою силу. Напротивъ поэзія сознательная, или художественно-письменная, отличаясь большею ровностью и доконченностью выполненія, съ другой стороны скорѣе можетъ подвергнуться опасности погрѣшить противъ нравственнаго начала: почерпая свою творческую силу не всегда изъ свѣтлаго настроенія духа, но и просто изъ таланта поэта, воздѣланнаго по всѣмъ законамъ искусства, она можетъ проникнуться его личною безнравственностью, если онъ умышленно захочетъ именно эту безнравственность облечь въ тѣ прекрасныя формы, которыя онъ заранѣе уже знаетъ какъ создать. Такимъ образомъ мы увидимъ безспорное присутствіе нравственнаго начала во всѣхъ древнѣйшихъ рыцарскихъ поэмахъ, инстинктивно-со-

(*) Аристотель О Поэзіи, глава IV. По переводу Ордынскаго.

Miller, Orest F

О НРАВСТВЕННОЙ СТИХІИ ВЪ ПОЭЗІИ

НА ОСНОВАНІИ ИСТОРИЧЕСКИХЪ ДАННЫХЪ.

Русскаго Историческаго Музея
15970.

ПО ПОВОДУ ВОПРОСА

О СОВРЕМЕННОМЪ НАПРАВЛЕНІИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

СОЧИНЕНІЕ

Ореста Миллера.

на степень

Магистра Русской Словесности.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ВЪ ТИПОГРАФІИ КОРОЛЕВА И К°.
1858.

ваній и нравственныхъ побужденій человѣчества, но вмѣстѣ съ тѣмъ и явные слѣды его падшаго состоянія.

Между всѣми особенностями, отличающими человѣка отъ прочихъ существъ, едва ли не самая важная есть способность сознавать бытіе Высшаго Существа и Его отношенія къ человѣчеству.

И эта благороднѣйшая черта человѣка, неотъемлемая составная часть его идеала, всегда, у всѣхъ народовъ, прежде всего отражается въ поэзіи. Религіозныя вѣрованія народа составляютъ главный предметъ его древнѣйшихъ поэтическихъ созданій. Можно сказать, что миѳологія каждаго народа есть не что иное, какъ созданіе его поэтическаго чувства, того чувства, которое, будто чуя въ себѣ какую-то темную память о первобытной отеческой близости Высшаго Существа къ человѣку, стремится какъ бы возстановить ее чувственнымъ образомъ, приблизить къ себѣ Божество, придавъ Ему чувственную оболочку. Немощный умъ человѣка не былъ въ состояніи обнять необъятную идею единаго Божества. Оно стало дробиться въ его сознаніи на свои силы, каждой изъ этихъ силъ стали придавать особенный образъ, и эти образы все болѣе и болѣе приближались къ образу человѣческому. Древнѣйшій памятникъ индійскаго вѣроученія и поэзіи—Веды—представляетъ ту степень религіозныхъ вѣрованій, которую обыкновенно называютъ обоготвореніемъ силъ природы, и объясняютъ такимъ образомъ: для человѣка, въ младенческомъ его состояніи, все окружающее было чудомъ; великія явленія природы, ея исполинскія силы, такъ сказать, подавляли его своимъ величіемъ, и въ безпредѣльности своего удивленія онъ сталъ поклоняться этимъ силамъ; въ каждой изъ нихъ ему видѣлось особое божество, передъ каждой изъ нихъ онъ съ трепетомъ благоговѣлъ. По этому взгляду, природа навела на мысль о Божествѣ, и каждое явленіе ея—на мысль объ отдѣльномъ, живущемъ въ немъ, богѣ, такъ что многобожіе явилось въ самомъ началѣ и вдругъ. Можетъ быть, это и было такъ, но было такъ уже у народовъ, явившихся позже на сцену исторіи, поселившихся далѣе отъ колыбели человѣчества—древняго востока. По крайней мѣрѣ намъ кажется, что не таково было первое индійское язычество и не сразу развилось въ Индіи многобожіе. Идея о единствѣ Высшаго Существа, это не совсѣмъ еще затерявшееся наслѣдіе той первоначальной поры человѣчества, когда ему было доступно непосредственное откровеніе свыше, идея эта хотя меркла, но всетаки была жива въ памяти древнихъ индійцевъ, и только впослѣдствіи изгладилась или, лучше сказать, не изгладилась, а какъ бы заслонилась многобожіемъ. И въ Ведахъ есть уже многобожіе—отрицать это было бы странно; но въ нихъ многобожіе еще чисто-физическое, и сквозь него проглядываетъ идея единства Божества. Различныя явленія и силы природы, коимъ подобало у индійцевъ божеское поклоненіе, были почитаемы первоначально только какъ такія явленія, въ коихъ яснѣе проявлялась сила одного Божества; это были какъ бы средоточія различныхъ

частей божественной дѣятельности, которыя всѣ совмѣщались въ трехъ главныхъ божествахъ: землѣ, воздухѣ и небѣ, бывшихъ видимыми знаками дѣятельности Божества на землѣ, въ воздухѣ, и на небѣ, и въ свою очередь совмѣщавшихся въ единомъ верховномъ Божествѣ (Праджапати) (*). Но поэтическое чувство, стремящееся все неодушевленное сдѣлать сознательнымъ, неудовлетворилось этимъ; оно мало-по-малу придало какъ-бы личную душу отдѣльнымъ явленіямъ-божествамъ, и каждая изъ нихъ зажила своею обособленною жизнію подъ внѣшнею оболочкою того явленія, въ которомъ была сосредоточена. Такимъ образомъ стало изглаживаться физическое значеніе боговъ, какъ видовъ дѣятельности одного Божества, и явилось нѣсколько совершенно отдѣльныхъ другъ отъ друга боговъ, только подчиненныхъ верховному божеству. Но человѣкъ пошелъ еще далѣе. Придавъ каждому божеству лично-сознательную душу, онъ сталъ стремиться еще болѣе приблизить къ себѣ божества, а для этого надобно было придать имъ и образъ, болѣе близкій къ человѣку, нежели образы вещественныхъ явленій, служившіе имъ оболочкою, надобно было душѣ ихъ, понятной для души человѣка, придать и образъ, подобный образу человѣческому. Отсюда антропоморфизмъ, или человѣкообразность божествъ; эту человѣкообразность нельзя назвать вочеловѣченіемъ, ибо въ ней видимъ мы такое соединеніе идеи Божества съ человѣческимъ образомъ, при коемъ этотъ образъ вовсе не выполняетъ своей идеи. Онъ и не могъ выполнять ее, это было сверхъ силъ человѣка. Онъ не выполнялъ ее и у грековъ, даже на востокѣ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, онъ болѣе ей соотвѣтствовалъ. Объяснимся. На востокѣ человѣкообразность божествъ еще не достигла полнаго развитія; образы, имъ приданные, только приближались къ образу человѣческому, но еще были далеки отъ него, и вотъ поэтому-то именно они болѣе соотвѣтствуютъ идеѣ Божества. Эта неполная человѣчность, съ какой бы чудовищно-безобразной громадностью ни соединялась она, всетаки хотя грубымъ образомъ напоминала о томъ, что боги выше людей. У Грековъ, которые по своему эстетическому направленію заботились болѣе о красотѣ образа, чѣмъ о значеніи идеи (послѣдняя принадлежала у нихъ наукѣ), у Грековъ боги стали уже настоящими людьми, но зато они и живутъ какъ настоящіе люди, они даже несравненно безнравственнѣе людей. Потому-то какіе-нибудь тысячерукіе боги индійцевъ, по нашему мнѣнію, всетаки менѣе унижаютъ свою идею, нежели соблазнительныя похожденія греческаго Юпитера. Въ понятіи индійца все еще было живо памятованіе о безпредѣльномъ

(*) *Colebrooke*, Notice sur les Vêdas, traduit de l'Anglais par G. Pauthier (Въ Les Livres Sacrés de l'Orient, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1842, на стр. 307 — 329.

Burnouf, De la Littérature Sancrite (Въ «Revue des deux Mondes» 1833, 1 Février).

пространствѣ, отдѣляющемъ человѣка отъ боговъ, и фантазія его старалась выразить превосходство боговъ изощреніемъ силъ, умноженіемъ членовъ, доходившимъ дѣйствительно до чудовищности. Въ одномъ изъ эпизодовъ поэмы «Рамаяна» относящейся уже къ порѣ человѣкообразности въ индійской миѳологіи, (*) отъ одного дыханія ноздрей бога Вишну обращаются въ пепелъ шестьдесятъ тысячь человѣкъ! Вишну покоится среди океана, возсѣдая на тысячеголовомъ змѣѣ, коего головы служатъ ему балдахиномъ. Богиня Ганга (рѣка Гангъ), падающая съ неба на голову трехглазаго бога Сивы, запутывается въ его волосахъ. Лукъ Сивы такъ тяжелъ, что восемьсотъ человѣкъ съ трудомъ поднимаютъ его. Но при всемъ стремленіи индійской миѳологіи преувеличеніями поддержать высокое значеніе боговъ, иногда ихъ достоинство страждетъ въ нравственномъ отношеніи. Съ перваго взгляда должно показаться страннымъ и, по видимому, опровергающимъ наше основное начало, что именно религіозная часть поэзіи древнихъ (и индійцевъ и грековъ, даже у послѣднихъ гораздо болѣе) не отличается строгостію въ дѣлѣ нравственности. Между тѣмъ какъ въ мірѣ человѣческомъ поэзія ихъ создавала идеалы (по крайней мѣрѣ съ ихъ точки зрѣнія), она приписываетъ иногда богамъ такія дѣйствія, которыя ниже дѣйствій, приписываемыхъ ею человѣку. Эта слабая сторона поэзіи есть слѣдствіе немощи человѣческой въ такомъ необъятномъ дѣлѣ, какъ овеществленіе идеи Божества. Нечистыя дѣйствія, приданныя богамъ, кромѣ того суть естественное слѣдствіе перехода отъ физическаго значенія боговъ къ анѳропоморфическому. Объяснимъ это примѣрами. При мѣсячномъ свѣтѣ люди ходятъ на свиданія, при немъ совершаются тайны той любви, которой должно скрываться; фантазіи народа легко можетъ представиться, что мѣсяцъ какъ-бы вызываетъ людей на дѣла такого рода, и за это-то,

---

(*) Рамаяна должна быть древнѣе 6-го вѣка до Р. Хр. ибо въ ней только одинъ стихъ намекаетъ на буддизмъ, начало коего, какъ извѣстно, относятъ къ 6-му вѣку, и этотъ единственный стихъ отвергнутъ А. В. Шлегелемъ. Въ ней нѣтъ также ни одного примѣра сожженія вдовы на могилѣ мужа—что видимъ у Индійцевъ при Александрѣ Македонскомъ. Самые умѣренные поборники древности индійской поэзіи относятъ Рамаяну къ 10-му вѣку до Р. Хр. Извѣстный Итальянскій переводчикъ *полной* Рамаяны, Горрезіо, восходитъ даже до 13-го вѣка. См. *Ampère*, *L'épopee* Indienne, въ Revue des deux Mondes 1847 15 Septembre. Розенкранцъ, въ своемъ послѣднемъ сочиненіи. «Die Poesie und Ihre Geschichte,» представляющемъ выводы изъ *послѣднихъ* изслѣдованій по исторіи поэзіи, (вышло въ Кенигсбергѣ, въ 1855 г.) не приписываетъ Рамаянѣ столь отдаленной древности—между прочимъ по той причинѣ, что въ ней миѳологія имѣетъ уже въ извѣстной степени систематическую опредѣленность. Впрочемъ и онъ считаетъ ее существовавшею уже за нѣсколько вѣковъ до Р. Хр., но за сколько именно полагаетъ не удоборѣшимымъ (стр. 75 и 76).

по представленію индійцевъ, и должны были выступить на лицѣ мѣсяца пятна. Пока мѣсяцъ не болѣе какъ явленіе природы, только напоминающее о Божествѣ, такое представленіе не оскорбляетъ нравственнаго чувства. Но коль скоро онъ становится отдѣльнымъ божествомъ, лично-сознательнымъ какъ человѣкъ, то роль, ему приданная, дѣлается недостойною его, какъ бога, между тѣмъ она остается за нимъ. Бурливое теченіе рѣки, ярое волнованіе и выступленіе ея изъ береговъ легко можетъ возбудить мысль, что она вся преисполнена какого-то тайнаго, но страшнаго гнѣва; рѣка становится существомъ сознательнымъ, становится человѣкообразнымъ богомъ, и гнѣвъ остается ея отличительнымъ качествомъ. Такъ богиня Ганга, разсерженная тѣмъ, что Сива велитъ ей ниспасть съ вершины Гималаи на землю, таитъ въ груди своей намѣреніе — обрушившись на его голову, увлечь его съ собою до глубины ада. Но умъ индійца понималъ, что это ей не удастся, что она не пересилитъ одного изъ верховныхъ боговъ; какъ же выразилъ онъ это понятіе о превосходствѣ Сивы? Онъ и его представилъ озлобившимся и хитрымъ: Сива затаилъ въ душѣ своей планъ словить Гангу, и точно она завязла въ волосахъ его (*). Не съ меньшею грубостью выражено въ Рамаянѣ понятіе о томъ, что Божество располагаетъ всѣмъ въ мірѣ, что оно можетъ увлечь какое-либо изъ своихъ созданій со сцены жизни и въ такую минуту, когда, по видимому, существо это на землѣ нужно, и что человѣкъ не долженъ возставать противъ воли Божества, а благоговѣть и молчать. Царь Сагара (**) готовится принести въ жертву лошадь, — что было у Индійцевъ дѣломъ величайшей важности; вдругъ, когда все для жертвоприношенія приготовлено, лошадь похищена изъ среды жрецовъ неизвѣстно какимъ змѣемъ. Царь въ отчаяніи: ибо не добрый знакъ, когда не удается принести приготовленную жертву. Онъ посылаетъ своихъ шестьдесятъ тысячь сыновей отыскать похитителя, и чтоже? оказывается, что лошадь похищена самимъ Вишну! Сыновья Сагары начинаютъ упрекать бога, и тутъ-то обращаетъ онъ ихъ въ пепелъ. Боги сильнѣе всѣхъ, сильнѣе самихъ браминовъ и кающихся, коимъ индійцы приписываютъ неимовѣрное могущество; и вотъ, для выраженія мысли, что боги выше добродѣтели такъ называемыхъ кающихся, что они могутъ и ея дивную силу обратить въ ничто, фантазія индійцевъ неоднократно представляетъ въ различныхъ созданіяхъ своихъ, какъ боги, видя, что кающіеся совершаютъ все бо-

---

(*) Изъ первой книги Рамаяны, Эпизодъ этотъ, въ переводѣ А. В. Шлегеля (Die Herabkunft der Göttin Ganga) можно найти въ Polyglotte der Orientalischen Poesie, von D. H. Jolovicz, Leipzig 1853 г. стр. 74—83.

(**) Авторъ проситъ извиненія, если собственныя имена у него не вполнѣ вѣрны: по незнанію Санскритскаго языка онъ не могъ обратить вниманія на этотъ предметъ.

дѣльнаго человѣка. Но эти истины до того загромозжены искаженіями, доведены до такого презрѣнія къ самой жизни, до такого забвенія свободы человѣческой воли, что уже трудно и разглядѣть ихъ сквозь призму этого ученія, производящаго на душу самое мертвящее дѣйствіе. Нужно ли говорить что ученіе это совершенно противно поэзіи, которая именно есть жизнь во всей ея полнотѣ и многообъемлемости, въ соединеніи духовнаго съ вещественнымъ, въ проявленіи невидимой жизни духа въ видимыхъ дѣлахъ. Какимъ же образомъ подобное ученіе могло найти мѣсто въ поэзіи? Эпизодъ извѣстный подъ именемъ Багавадъ-Гиты, принадлежитъ къ числу тѣхъ позднѣйшихъ вставокъ въ Магабгарату, которыя были сдѣланы религіозною сектою Вишнуитовъ, задумавшихъ обратить ее въ капитальную книгу своего вѣроученія. По предположенію Лассена, Кришна первоначально былъ не болѣе какъ простой Пандуингъ (*), и только въ послѣдствіи сдѣлали его воплощеніемъ Вишну. Такимъ-то образомъ, вѣроятно, и сдѣлался онъ органомъ вишнуитскаго ученія. (Смотри Розенкранца—Die Poesie und ihre Geschichte стр. 71 и 72.) Но поэзія, дозволивъ этому антипоэтическому ученію найти себѣ уголокъ въ одномъ изъ ея созданій, Магабгаратѣ, не могла однако не вооружиться противъ его нелѣпости, и отстояла права жизни и человѣческой свободы въ другихъ эпизодахъ той-же Магабгараты, которые прямо противоположны этому философскому ученію. Поэзія не разъ отстаивала человѣческое достоинство противъ заблужденій философіи и нелѣпостей языческой религіи; и у грековъ была она несравненно выше и нравственнѣе ихъ религіознаго ученія. Философія Багавадъ-Гиты проповѣдывала невниманіе къ родственнымъ связямъ; поэзія проповѣдывала совершенно противное, и Вишнуиты не могли совершенно истребить это *противное* въ Магабгаратѣ: эта поэма во многихъ своихъ эпизодахъ, и вообще вся индійская поэзія дышутъ чудною теплотою чувствъ родства; въ ней всюду ясно слышится живой голосъ сердца, и передъ вами возстаютъ самые трогательные идеалы сыновней покорности и нѣжнѣйшей супружеской любви. Багавадъ-Гита проповѣдуетъ фатализмъ, уничтоженіе свободы человѣка подъ бременемъ предопредѣляющаго рока; это ученіе вообще входило въ составъ религіозныхъ вѣрованій Индійца, оно находило себѣ выраженіе и во многихъ поэтическихъ произведеніяхъ. Такъ даже герой Рамаяны—Рама, лишенный престола происками одной изъ женъ отца своего, отвѣчаетъ на гнѣвное сѣтованіе своей матери:

Какъ смѣть судьбѣ наперекоръ
Въ порывѣ дерзостномъ итти?
Ея ни чѣмъ не отвратить,
Какъ только жертвой и мольбой.

(*) Т. е. Членъ фамиліи Пандосъ.

И мудрецы святые, тѣ,
Что покаянью предались,—
И ихъ средь строгихъ дѣлъ поста
Ввергаетъ Рокъ подъ власть страстей.
Такъ не взлагай моей бѣды—
Изгнанья горькаго въ лѣсу,
Самой Кейкейи (*) на главу,—
Знать порѣшила такъ судьба (**)

Но поэтическое чувство не могло ужиться съ такимъ взлядомъ; онъ былъ слишкомъ противенъ ему, и оно со всею силою выразило во многихъ мѣстахъ индійской литературы понятіе о свободной волѣ человѣка. Вспомнимъ то мѣсто изъ эпизода о Налѣ и Дамаянти, всѣмъ извѣстнаго по прекрасному труду Жуковскаго, гдѣ стадо слоновъ нападаетъ на отдыхающій караванъ, къ которому пристала Дамаянти. Какія же мысли возбудило въ ней это страшное происшествіе? Вотъ что говоритъ она:

.....Какою виною
Я на себя навлекла гоненье такое? кому я
Дѣломъ иль словомъ, иль мыслію зло при-
ключила? Знать въ прежней
Жизни была я преступна, за то и въ те-
перешной должно
Мнѣ до гроба страдать (***)

Еслибъ Дамаянти слѣдовала фаталистическому ученію, то она и не стала бы думать о своей виновности, а просто сказала бы: «это воля судьбы, это было предопредѣлено.» Да и какъ можно думать, что боги наказываютъ за вину, когда эта вина совершенно не принадлежитъ человѣку, когда и она не что иное, какъ слѣдствіе божескаго предопредѣленія? Между тѣмъ въ индійской поэзіи по большей части удары судьбы или дѣйствіе темныхъ силъ поражаютъ человѣка тогда, когда онъ самъ подаетъ къ тому поводъ своею виновностью. Такъ въ Рамаянѣ царь Дазарата, тоскуя о сынѣ своемъ Рамѣ, коего онъ обрекъ на изгнаніе, (чтобы сдержать слово, данное женѣ своей Кейкейи) вспоминаетъ

(*) Имя той изъ женъ отца Рамы, которая потребовала его изгнанія.

(**) Эта и всѣ послѣдующія выписки переведены нами, за незнаніемъ Санскритскаго языка, съ переводовъ различныхъ нѣмецкихъ писателей размѣромъ перевода. Эпизодъ объ изгнаніи Рамы на Нѣмецкій переведенъ Адольфомъ Гольцманомъ (Po. der Or. Poes, стр. 55—74.)

(***) Наль и Дамаянти, В. А. Жуковскаго, глава V.

среди ночи, встревоженный мрачнымъ сномъ, какъ еще въ юности онъ нечаянно убилъ на охотѣ сына одного слѣпаго пустынника, и за то было ему предсказано несчастнымъ отцемъ, что самъ онъ умретъ съ тоски о потерѣ сына. Вообще проклятію человѣка, которому нанесено какое нибудь оскорбленіе, индійцы приписываютъ громадную силу. Такъ въ рамѣ «Сакунтала» (*) все несчастіе Сакунталы происходитъ отъ того, что она не услышала голоса пустынника, просившаго у нея гостепріимства. «Да будешь ты точно такъ не принята твоимъ мужемъ, какъ не приняла ты меня,» говоритъ онъ, и точно, когда она является къ мужу, онъ не узнаетъ ея и торжественно отвергаетъ передъ всѣми. Но какая же причина, что она не услышала голоса пустынника? Кажется, та, что Сакунтала вступила въ бракъ съ царемъ Духмантою, не дождавшись согласія своего отсутствующаго воспитателя, брамина; и по отъѣздѣ мужа она впала въ тоску до забытья, быть можетъ именно потому, что мучилась мыслію о бракѣ, совершенномъ безъ благословенія ея благодѣтеля. Правда, Духманта, какъ кшатрія (изъ касты воиновъ), по закону религіозному, могъ вступить въ бракъ не спрашивая разрѣшенія у родителей невѣсты, тогда какъ браминъ, по тому же закону, долженъ испросить ихъ согласіе,—но нравственное чувство Сакунталы, сознаніе, какъ много обязана она брамину, могли, ставъ для нея выше общепринятаго закона, нарушить покой ея совѣсти. Духманта не узнаетъ ее, и никто изъ окружающихъ не можетъ напомнить ему, что это точно его жена; почему? Потому что въ тотъ день когда онъ на охотѣ, углубясь въ лѣсъ, встрѣтился съ Сакунталой и влюбился въ нее, одинъ приближенный къ нему браминъ лукаво намекнулъ ему на эту любовь; но онъ, смутившись, увѣрялъ, что и не думаетъ о Сакунталѣ, а потомъ втайнѣ отъ всѣхъ вступилъ съ нею въ бракъ. Этотъ самый браминъ видитъ Сакунталу въ то время, когда Духманта не признаетъ ее своею женою, но не напоминаетъ о ней царю, повѣривъ ему тогда, что онъ и не думалъ любить ее. Такимъ образомъ ложь обращается Духмантѣ въ пагубу. Что авторъ именно имѣлъ въ виду указать на то, какъ самый легкій проступокъ можетъ навлечь на человѣка тяжкую кару, то это со всею ясностію видно изъ многихъ мѣстъ его драмы. Такъ въ 5-мъ дѣйствіи старуха, привезшая Сакунталу къ Духмантѣ, намекаетъ ему: » она не дождалась, чтобы соединиться съ тобою, возвращенія своего благодѣтеля; ты также не спрашивалъ согласія у ея близкихъ.» А послѣ того, какъ Духманта не признаетъ ее, одинъ браминъ, Сарнгарава, говоритъ ему: » побойся того, чтобы этотъ божественный мудрецъ (воспитатель Сакунталы) доброволь-

---

(*) Sacontala, ou l'anneau fatal, traduit en Anglais par W-m Jones, et de l'Anglais en Français par A. Bruguire. Paris 1803. Розенкранцъ рекомендуетъ новѣйшій переводъ Гирцеля на Нѣмецкій языкъ, 1833 года.

но отдающій тебѣ свое неоцѣненное сокровище (Сакунталу), *которое ты было похитилъ, какъ гнусный соблазнитель*, не лишилъ тебя послѣ этого своего вниманія, » и т. д. А потомъ онъ—же присовокупляетъ, видя отчаяніе непризнанной Сакунталы: » да остерегаются впередъ смертные вступать въ тайные союзы; союзы, связанные на скоро, когда сердца еще не узнали другъ друга, часто обращаютъ въ ненависть первые проблески любви. » А когда наконецъ Духманта узнаетъ свое заблужденіе, то въ отчаяніи спрашиваетъ самого себя: » было ли это затмѣніе разсудка, или наказаніе мнѣ за мои грѣхи» (*)? Но боги, карая, способны также миловать, и при этомъ они, какъ бы изъ уваженія къ свободной человѣческой дѣятельности, представляютъ человѣку случай собственнымъ подвигомъ заслужить себѣ прощеніе. Такъ и Духманта получаетъ способность снова узнать Сакунталу въ награду за то, что спасъ царство бога Индры отъ великановъ. Вообще боги индійской поэзіи, не смотря на все несовершенство приданныхъ имъ образовъ и круга дѣйствій, иногда представляются въ истинно-возвышенномъ видѣ, сохраняя свое духовное достоинство; иногда даже самые образы ихъ становятся высоко-художественными и достойными боговъ покрайней мѣрѣ на столько, на сколько по силамъ человѣку создать для нихъ образъ. Такъ напримѣръ Дамаянти собирается выбрать себѣ мужа изъ множества съѣхавшихся царевичей и заранѣе рѣшается предпочесть всѣмъ прочимъ Наля, не смотря на то, что четверо изъ боговъ сообщили ему о своемъ намѣреніи также быть на выборѣ; въ ту самую минуту, когда она ищетъ Наля, чтобы объявить при всѣхъ свое рѣшеніе, онъ вдругъ представляется ей въ пяти совершенно одинаковыхъ образахъ. Она тотчасъ догадывается, что четыре бога приняли его образъ, съ тѣмъ чтобы она не могла отличить его отъ нихъ, но, не теряя довѣренности къ благости божествъ, она умоляетъ ихъ принять свои знаки и показать ей того, котораго избрало ея сердце и которому она никогда не измѣнитъ. И что же?

Видя ея чистоту, и любовь и покорность ихъ волѣ;
Видя правдивость ея, и кроткое сердце, и свѣтлый
Умъ, согласились немедля ея желанье исполнить
Боги, и приняли знаки свои. Тогда Дамаянти
Ихъ во мгновенье узнала по зорко-спокойному оку,
Лицамъ безпотнымъ, свѣтло-нетлѣннымъ вѣнцамъ, недоступнымъ
Пыли бѣлымъ одеждамъ, безтѣнному тѣлу и дивной
Легкости быстрыхъ движеній, съ какою они передъ нею
Вѣяли съ мѣста на мѣсто, земли не касаясь ногами (**)

(*) Sacontala, trad. par Bruguiere, p. 157, 161, 166 et 193.

(**) Наль и Дамаянти, Жуковскаго, гл. 2. Извѣстно, что Рюккертъ, подражанію коего подражалъ Жуковскій, будучи совершенно увѣренъ духу подлинника, мѣстами придалъ ему болѣе художественности: дорисовалъ

Какъ сохранено въ этомъ представленіи все достоинство божествъ! Какъ полны они безкорыстія, кротости, отеческой любви къ людямъ! Отыщите хотя одно подобное представленіе во всей греческой поэзіи,— тамъ вы не найдете его. Тамъ боги жесточайшимъ образомъ покарали бы смертную, осмѣлившуюся предпочесть имъ человѣка. Это отъ того, что въ Греціи уже болѣе затмилась истинная идея Божества, отъ окончательнаго развитія человѣкообразности въ богахъ. Греческіе боги преисполнены гнѣвной зависти къ людямъ; они по прихоти играютъ ихъ судьбою и требуютъ безусловной покорности своему произволу. А въ представленіи индійскаго поэта, какъ возвышенно прекрасенъ и самый образъ, приданный божествамъ! Боги тутъ уже совершенно человѣкообразны, но они надѣлены еще способностями, какихъ нѣтъ у человѣка: боги эѳирны, они вѣютъ съ мѣста на мѣсто, лица ихъ безпотны, тѣло безтѣнно. Не болѣе ли приличествуетъ такой образъ идеѣ Божества, нежели идеализированная, правда, но вполнѣ человѣческая плоть, приданная греческимъ богамъ, которыхъ можно даже ранить, которые чувствуютъ даже боль. Конечно, образы столь чистые и столь художественные рѣдки въ индійской поэзіи. Быть можетъ, самые тѣ образы боговъ, о коихъ мы только что говорили, принадлежатъ къ эпохѣ позднѣйшей, и внесены въ Магабгарату въ то время, когда уже распространилось вліяніе греческой художественности на Индію, но ежели въ *выполненіи* замѣтны художественные пріемы, заимствованные у грековъ, то *идея* принадлежитъ индійскому поэту, и въ Греціи даже не могла родиться. Мы съ такою любовію остановились на этихъ образахъ потому, что они стоятъ какъ бы на серединѣ между сверхъ естественною громадностью боговъ Рамаяны и совершенною человѣчностью греческихъ божествъ; а гдѣ середина, тамъ только и болѣе близости къ истинѣ. Посмотримъ теперь, какъ отличёнъ у индійскаго поэта образъ человѣка отъ образа боговъ.

Рядомъ съ ними, полуотѣненный, въ вѣнкѣ ужъ завядшемъ,
Пылью и потомъ покрытый, стоялъ на землѣ съ помраченнымъ,
Грустно потупленнымъ взоромъ задумчивый Наль.

Съ какою чудною поэзіею выражена тутъ бренность самой красоты человѣческой; какъ ясно говоритъ этотъ полупрекрасный и печальный образъ

нѣкоторые образы, кое-гдѣ яснѣе проявилъ идею, кое-что (очень немногое) сократилъ, наконецъ внесъ отъ себя цѣлый разсказъ о томъ, *какъ именно* змѣй Керкота обманулъ Нераду, разсказъ мастерской, совершенно въ духѣ индійской поэзіи, но котораго нѣтъ въ подлинникѣ. Мы будемъ приводить изъ перевода Жуковскаго только тѣ мѣста, въ которыхъ нѣтъ отмѣнъ противъ индійскаго «Наля и Дамаянти». Таково и только-что приведенное нами. Сличи произведеніе Жуковскаго съ точнымъ переводомъ «Наля и Дамаянти», Коссовича.

о падшемъ состояніи человѣка; и, не смотря на бренность его, Дамаянти избираетъ Наля, а не котораго-нибудь изъ боговъ, избираетъ его именно потому, что онъ человѣкъ, что она любитъ его, какъ человѣка.

Поэзія, отражая въ себѣ сознаніе народомъ Божества, эту важнѣйшую черту человѣческаго достоинства, выражаетъ также и взглядъ человѣка на другія преимущества его природы и на отношенія его къ другимъ людямъ. Въ понятіи каждаго народа, стоящаго на юношеской степени развитія, важное достоинство человѣка составляетъ физическая сила; по понятію его, совершенный человѣкъ именно и есть человѣкъ обладающій избыткомъ физическихъ силъ. Потому-то поэзія каждаго народа въ пору его молодости идеализируетъ его физическую силу, возноситъ ее далеко надъ дѣйствительностью, придавая ей сверхъестественные размѣры. Тѣмъ болѣе преувеличенною должна была являться физическая сила въ индійской поэзіи, такъ какъ народъ индійскій, одинъ изъ первыхъ народовъ по времени, долженъ былъ болѣе всякаго другаго сохранить память объ избыткѣ силъ первобытныхъ, да и на самомъ дѣлѣ обладалъ ими, по крайней мѣрѣ въ древнѣшія времена, болѣе чѣмъ народы, выступившіе позже на поприще исторіи. Потому-то насъ не должны слишкомъ удивлять тѣ страшныя преувеличенія живучести и производительности, которыя встрѣчаются вообще въ поэзіи востока; чѣмъ ближе къ колыбели человѣчества, тѣмъ болѣе преувеличенности, потому что въ колыбели своей человѣчество и природа дѣйствительно обладали великими силами, а пламенная фантазія восточныхъ народовъ и эти силы возводила въ степень. Послѣ этого мы съ меньшимъ удивленіемъ выслушаемъ, что у царя Сагары родился отъ одной жены одинъ сынъ, а отъ другой—цѣлыхъ шестьдесятъ тысячь сыновей! А продолжительности жизни въ древнѣйшихъ произведеніяхъ индійской поэзіи рѣшительно нѣтъ предѣла; процарствовать нѣсколько десятковъ тысячь лѣтъ просто ни почемъ. Царь Сагара, послѣ гибели шестидесяти тысячь сыновей своихъ процарствовалъ еще тридцать тысячь лѣтъ; два слѣдовавшіе за нимъ преемника по стольку же. Не менѣе прочности, силы индійцевъ отличались и крѣпостью. Не только Рама—воплощенное божество—поднимаетъ лукъ бога Сивы, котораго не въ силахъ поднять восемьсотъ человѣкъ, но и подлинные люди обладаютъ силами неимовѣрными. Братъ Рамы, Локшмана, настоящій человѣкъ, негодуя на изгнаніе брата, хочетъ отстоять его мечемъ своимъ и говоритъ:

Блесни лишь разъ лихая сталь,
Мой острый мечь въ моей рукѣ,
Ко мнѣ въ бою хоть Индра самъ
Съ своимъ перуномъ подходи!
Тогда отъ крошенныхъ мечей
Взовьется пыль; и слонъ, и конь,
И человѣкъ разсыплетъ,-кто

Свой хоботъ, ногу, кто главу
Вкругъ по землѣ, когда мой станъ
Стянувъ ремнемъ, намѣтя лукъ,
Стою въ доспѣхахъ, и куда
Тутъ духъ и храбрость вся людей! (*)

И это не одна пустая фраза, сказанная въ пылу увлеченія. Вспомнимъ, что богъ Индра проситъ царя Духманту спасти царство его отъ великановъ, и Духманта дѣйствительно побѣждаетъ ихъ(**). Шестьдесятъ тысячь сыновей Сагары, отыскивая похитителя его лошади, взрываютъ всю землю и избиваютъ множество всякаго рода существъ, въ томъ числѣ змѣй и исполиновъ, дорываются наконецъ до глубины земли, до четырехъ слоновъ, ее поддерживающихъ, такъ что все живущее приходитъ въ ужасъ и умоляетъ боговъ остановить ихъ для того, чтобы они не извели всѣхъ существъ на свѣтѣ (***). Изображеніе битвы между двумя царскими родами, Пандосъ и Коросъ, въ Магабгаратѣ, отличается также исполинскою идеализаціею физическихъ силъ. Со стороны фамиліи Пандосъ отличается Фишма,—старецъ, обладающій всею кипучестью силъ юноши. Вотъ какъ живописуетъ его индійскій поэтъ:

Застлавши солнце тучей стрѣлъ,
Былъ блескомъ солнцу онъ подобенъ,
Онъ, Сантану могучій сынъ,
Необоримо-страшный старецъ!
Какъ гонитъ солнце мракъ ночной,
Лучи немолчно разсыпая,
Такъ неустанно градомъ стрѣлъ
Онъ разгонялъ враговъ могучихъ.

И далѣе, въ другомъ мѣстѣ:

Когда бы страшной силы старца
Не отразилъ, не задержалъ
Могучій Света, то навѣрно бъ
Весь Пандуинговъ мощный строй
Въ тотъ день рукою страшной Фишмы
Былъ истребленъ... (****)

(*) Съ перевода Гольцмана. Pol. d. Or. Poes. стр. 65.
(**) Сакунтала, акты VI и VII.
(***) Смотри эпизодъ «Die Herabkunft der Göttin Ganga» въ переводѣ А. В. Шлегеля. Polygl. d. Orient. Poesie, стр. 74 — 83.
(****) Съ перевода Гольцмана. Pol. d. Or. Poes. стр. 98 и 99.

А другой герой этой битвы, Фимазена, голосомъ своимъ покрываетъ крикъ коней и слоновъ, звукъ роговъ и барабановъ и всѣ клики сражающихся. Въ одной изъ Пуранъ (ѳеогоническія преданія) широкоплечій Дгрувъ дуетъ въ свою санкгу (трубу изъ раковины), и наполняетъ звукомъ ея весь воздухъ и всѣ страны свѣта (*). Этотъ избытокъ силъ своихъ герои направляютъ по бо̀льшей части противъ ракшасовъ (злыхъ духовъ) и великановъ, кои служатъ, вѣроятно, олицетвореніемъ исполинскихъ силъ природы, пагубныхъ для человѣка, или же представляютъ тѣхъ людей, которые, пользуясь своими огромными силами, употребляли ихъ во вредъ подобнымъ себѣ; а потому побѣда надъ такими существами служитъ олицетвореніемъ торжества человѣческой силы, управляемой разумомъ, надъ вредными силами природы, или же побѣду началъ общежитія и первыхъ основаній общественнаго порядка надъ кулачнымъ правомъ сильнаго. Такимъ образомъ подъ оболочкою этого избытка вещественныхъ силъ таится торжество силъ духовныхъ. Преувеличенія тутъ страшныя. Такъ Дгрувъ ведетъ войну съ Якшами, служителями бога Сокровищъ, подозрѣвая ихъ въ убіеніи своего брата: «вооруженный грознымъ лукомъ, возсѣдая на огромной колесницѣ, онъ не даетъ имъ и опомниться, какъ въ одно время поражаетъ всѣхъ ихъ, какъ въ каждаго изъ нихъ вонзаетъ по три стрѣлы», Но Якши не пали духомъ. «Вслѣдъ за этимъ, подобно дождю, посыпались на него палицы, палаши, дротики, копья, топоры, пики, мечи, разноперыя стрѣлы; все это съ яростью, въ отмщеніе ему, они бросили въ него и въ его возницу. Число же ихъ было милліонъ тридцать тысячъ. Тогда Уттамападовъ сынъ (Дгрувъ) отъ обильнаго дождя этихъ оружій исчезъ изъ вида, подобно тому, какъ исчезаетъ гора въ облакахъ бури».... «Но въ тоже время, какъ Якши шумѣли и сіяли торжествомъ побѣды на полѣ сраженія, колесница Дгрува внезапно выказалась, словно ясное солнце изъ темнаго тумана». — Въ одномъ эпизодѣ Магабгараты (**), Бгима, братъ Ардшуны, борется съ великаномъ, который описанъ самыми ужасающими красками. Услышавъ о близости гиганта, Бгима говоритъ, что онъ ему ни почемъ. И точно, великанъ бросается на него, а онъ, улыбнувшись, ухватывается за великана и оттаскиваетъ сопротивляющагося на разстояніе осьми выстрѣловъ изъ лука, какъ левъ тащитъ слабаго оленя. Но и великанъ не поддается...

То деревья валили они, то съ корнемъ кусты вырывали,
Двумъ уподобясь слонамъ, хмѣльнымъ и неистово шумнымъ.

(*) Сказаніе о Дгрувѣ, переводъ К. Коссовича. Москва. 1848.
(**) Der Kampf mit dem Riesen, oder Hidimba's Tod, übersetzt von Franz Bopp.. Въ Polygl. d. Or. Poesie, стр. 106 — 112.

Дѣло оканчивается однако побѣдою Бгимы. Замѣчательную черту въ нѣкоторыхъ изъ индійскихъ героевъ-исполиновъ составляетъ то, что физическая сила не есть ихъ единственная принадлежность: они часто соединяютъ съ нею трогательную нѣжность чувствъ. Такъ тотъ же самый Бгима, который тащитъ великана, какъ слабаго оленя,— подобно любящей дочери ухаживаетъ за своею матерью: она изнемогаетъ отъ жажды, онъ спѣшитъ за водою и по возвращеніи своемъ, заставъ мать спящею, изливаетъ тоску свою о ея несчастіи въ самыхъ задушевныхъ словахъ. Есть что-то странное, но вмѣстѣ съ тѣмъ трогательное въ этой нѣжности человѣка, обладающаго такою чудовищною силою: точно будто бы видишь слона, баюкающаго ребенка! Подвиги физической силы возводятся въ индійской поэзіи на степень нравственнаго долга. Вотъ съ какой высокой точки зрѣнія смотритъ на нихъ Фишма въ своей рѣчи къ воинамъ предъ началомъ битвы:

Вамъ храбрымъ нынѣ вновь на небо
Врата отворены; путемъ,
Которымъ шли во дни былые
Отцы и дѣды, нынѣ вы
Идите въ край блаженный Индры,
Блескъ славы мужествомъ купивъ.
Ужели вамъ въ постели, дома,
Больными жалобную жизнь
Скончать? Лишь смерть на полѣ брани
Достойный кшатріямъ конецъ (*)!

Изъ этого видно, что вещественная сила составляетъ принадлежность касты кшатріевъ (воиновъ), а употребленіе ея въ дѣло — ихъ священнѣйшій долгъ. Къ кастѣ Кшатріевъ принадлежитъ и царь; въ немъ преимущественно мужеская сила должна соединяться со справедливостью и нравственною чистотою. Вотъ какихъ качествъ требуютъ отъ царя законы Ману: «только царь совершенно чистый, вѣрный своему слову, исполнитель законовъ, окруженный способными слугами и одаренный даромъ здраво судить, только такой царь въ состояніи наказывать со справедливостью. Да поступаетъ же онъ въ своемъ управленіи согласно съ правосудіемъ, да караетъ онъ со строгостью враговъ, да будетъ всегда откровененъ съ друзьями и полонъ кротости въ отношеніи къ браминамъ» (**). И въ индійской поэзіи постоянно приписываются царямъ всѣ эти качества, и они осуществляютъ ихъ постоянно на дѣлѣ. Цари являются идеалами справедливости; они со-

(*) Въ эпизодѣ Магабгараты—«Битва Коруинговъ и Пандуинговъ», переводъ Гольцмана Pol. d. Or. Poes., стр. 98.

(**) Les Lois de Manou, traduit par Loiseleur Deslongchamps въ «Les Livres Sacrès de l'Orient, ed. Pauthier» p. 392, paragr. 31.

вѣтуются съ мудрыми приближенными и позволяютъ имъ говорить себѣ правду, они оказываютъ браминамъ глубокое уваженіе, строго чтутъ Веды и наблюдаютъ чистоту нравовъ, разумѣется на столько, на сколько возможна она при господствующемъ на востокѣ многоженствѣ. Такъ Духманта, не узнавая Сакунталу и боясь признать ее своею женою, съ ужасомъ говоритъ ей: «Да будетъ преступленіе далеко отъ души моей... женщина! вѣрно кто нибудь подучалъ тебя обмануть меня и попытаться унизить въ лицѣ моемъ высокій санъ, мнѣ принадлежащій.... Отъ дѣйствія солнца цвѣтетъ лилія, ночной цвѣтокъ распускается при лучахъ мѣсяца; каждое изъ свѣтилъ ограничивается своимъ избраннымъ предметомъ: такъ и добродѣтельный человѣкъ долженъ избѣгать всякой связи съ женою другаго» (*)—Между тѣмъ, при всей возвышенности тѣхъ идеаловъ царя, которые представляютъ намъ произведенія индійской поэзіи различныхъ періодовъ, есть многіе намеки, по коимъ видно, что царь имѣлъ возможность употреблять власть свою во зло. Такъ въ Рамаянѣ царь Дазарата, видя, что жена его Кейкейи тоскуетъ и сердится, спрашиваетъ ее, чего она хочетъ? Нужно ли сдѣлать кого нибудь счастливымъ или несчастнымъ, богатаго бѣднымъ или бѣднаго богатымъ, освободить-ли человѣка изъ тюрьмы или наказать еще ненаказаннаго,—онъ «ни въ чемъ не можетъ отказать ей, а весь міръ вѣдь принадлежитъ ему» (**)! Но Дазарата говоритъ это только въ пылу увлеченія; онъ мудрый и справедливый царь.

Въ другомъ эпизодѣ Рамаяны видимъ мы первороднаго сына царя Сагары, который дѣйствительно употребляетъ власть свою во зло: онъ потѣшается тѣмъ, что кидаетъ въ рѣку дѣтей; но за то самъ отецъ, царь кроткій и справедливый, изгоняетъ его въ дальній край, а мѣсто изгнаннаго занимаетъ сынъ его, внукъ царя, достойный своего высокаго рода, какъ сказано въ поэмѣ (***). Царь Висвамитра долго былъ царемъ правдивымъ, но однажды полюбилась ему корова одного знаменитаго брамина, т. е. не простая корова, а такая, которая обладала способностью во мгновеніе ока производить изъ себя все, чего ни пожелаетъ. Висвамитра упрашивалъ брамина отдать ему эту корову, и когда браминъ не соглашался, отнялъ ее у него силою. Но неправо добытое не пошло въ прокъ. Сама корова вооружилась противъ него, произвела изъ себя войско, и всевозможные подвиги мужества не помогли Висвамитрѣ. Онъ долженъ былъ обречь себя на страшный постъ и покаяніе въ пустынѣ, и силою величайшаго самоотверженія выслужилъ корову, и съ нею вмѣстѣ право стать браминомъ (****).

(*) Sacontala, tr. p. Brugière acte V, scène IV, p. 161 et 168.

(**) Pol. d. Or. Poesie, на стр. 58.

(***) Die Herabkunft der Gottin Ganga, въ Pol. d. Or. Poes., на стр. 75.

(****) Эпизодъ изъ 1-й книги Рамаяны, переведенъ Боппомъ Pol. d. Or. P., 87—96.

Изъ этого эпизода Рамаяны мы видимъ, какъ царь, обладающій избыткомъ вещественныхъ силъ, добровольно отказывается отъ употребленія ихъ, чтобы испытать надъ собою крѣпость своихъ силъ нравственныхъ; какъ онъ мѣняетъ высоту власти и блескъ царскаго величія на суровое уединеніе въ пустынѣ. И такого рода переходы встрѣчаются не разъ въ индійской поэзіи; въ ней постоянно подлѣ идеаловъ вещественной силы и юношескаго пыла отваги видимъ мы идеалы жизни отшельнической, преисполненной самыхъ страшныхъ лишеній. Съ перваго взгляда кажется непонятнымъ такое отреченіе отъ жизни въ народѣ юномъ, обладающемъ избыткомъ свѣжихъ, неизношенныхъ силъ, живущемъ среди природы роскошной и привольной, въ климатѣ, ублажающемъ тѣло и какъ-бы заманивающемъ каждаго къ пользованію благами жизни, къ наслажденію ими. И это стремленіе отрекаться отъ всѣхъ благъ и посвящать себя отшельничеству не есть только слѣдствіе того философскаго ученія, которое видѣли мы выше въ одномъ изъ эпизодовъ Магабгараты; нѣтъ, духъ отшельничества господствуетъ во всей индійской поэзіи на ряду съ подвигами вещественной силы, господствуетъ какъ въ Рамаянѣ, такъ и во всѣхъ другихъ древнѣйшихъ памятникахъ. И онъ становится вполнѣ понятнымъ, когда вникнешь внимательно во многія лирическія мѣста различныхъ поэмъ, гдѣ ясно слышится голосъ грусти при взглядѣ на земную нашу жизнь, гдѣ видно глубокое сознаніе непрочности ея благъ, измѣнчивости счастія — измѣнчивости, заставляющей не полагаться на блага жизни, не пристращаться къ нимъ всею душою, а направлять стремленія свои къ тому, что постоянно и неизмѣнно, къ созерцанію Божества въ Его безпредѣльномъ величіи, къ исполненію своего нравственнаго долга безъ всякой мысли о земныхъ плодахъ его. Когда Рама съ покорностію соглашается итти въ изгнаніе, то братъ оплакиваетъ его несчастіе и не соглашается отпустить его. Рама отвѣчаетъ:

Повсюду смерть сопутникъ твой,
Всегда, вездѣ она какъ-тутъ;
Ступай какъ хочешь далеко,
Она вездѣ тебя найдетъ.
Чело морщины бороздятъ,
Блѣднѣетъ темный цвѣтъ волосъ;
Какъ старость силы унесетъ,
Откуда бодрость тутъ возмешь?
Встрѣчаемъ солнца мы восходъ;
Благодаря, его закатъ
Мы зримъ, не мысля, что межъ тѣмъ
Изъ нашей жизни день мелькнулъ;
Веселье намъ, когда весна

Вновь съ свѣжимъ блескомъ оживетъ;
А смѣна времени ведетъ
Все ближе къ смерти насъ, живыхъ.
На морѣ вольномъ двѣ лозы
Сойдутся, рядомъ поживутъ
Короткій срокъ, пока приливъ
Ихъ снова порознь разнесетъ.
Такъ жёны, дѣти, такъ родня,
Друзья, имущество, земля...
Придутъ, и снова далеки!
Потеря вдругъ уноситъ все.
Какъ тотъ, стоитъ кто на пути
И къ каравану говоритъ:
«Иди! однимъ съ тобой путемъ
«Я также сзади побреду»;
Такъ знаемъ мы что тѣмъ путемъ,
Которымъ дѣдъ и прадѣдъ шли,
Блуждать и намъ; чтожъ тутъ вздыхать,
Какъ неизбѣжное придетъ?

А въ другомъ мѣстѣ, на увѣщанія Локшманы, другаго брата своего, не итти въ изгнаніе, не обрекать себя на незаслуженное несчастіе, Рама съ теплотою нравственнаго убѣжденія отвѣчаетъ, что исполненіе долга выше счастія:

Да, долженъ съ счастьемъ былъ бы долгъ,
Съ довольствомъ объ руку итти,
Какъ будто вѣрная жена
Въ кругу возлюбленныхъ дѣтей;
Когда жъ они разлучены,
То поступай, какъ долгъ велитъ:
Тотъ жалокъ, счастью кто себя,
Презрѣнъ, кто страсти предаетъ;
Долгъ благо высшее для насъ,
А вѣрность первый долгъ людей (*).

А вотъ какими мрачными красками характеризуется жизнь въ одномъ эпизодѣ Магабгараты:

Стыдъ нашей жизни, скорбями обильнѣйшей, непостоянной!
Корень страданій она, вся преисполнена бѣдствій.

(*) Съ перевода Гольцмана. Pol. der. Or. Poesie, на стр. 72 и 65.

Крѣпкая боль съ ней срослася; вся жизнь есть одно лишь страданье;
Муки терпи кто живетъ, и онѣ его сыщутъ навѣрно (*)!

Впрочемъ, здѣсь подобный взглядъ на жизнь вполнѣ объясняется положеніемъ того брамина, который говоритъ эти слова: близь города, въ коемъ онъ живетъ, поселилось страшное чудовище, пожирающее каждый день по человѣку; наконецъ очередь дошла до семейства брамина, и между имъ, женою и дѣтьми происходитъ трогательный споръ о томъ: кому лучше обречь себя на съѣденіе чудовищу, осуществляющему, вѣроятно, какую нибудь страшную болѣзнь или какое нибудь пагубное явленіе природы. Но въ индійской поэзіи сознаніе тщеты и обманчивости всего земнаго овладѣваетъ человѣкомъ не только въ тяжкія минуты жизни; нѣтъ, оно западаетъ въ душу и среди роскошныхъ наслажденій, среди сладкихъ таинствъ любви, (чтобы употребить выраженіе одного изъ такъ-называемыхъ анакреонтическихъ стихотвореній пушкинской эпохи,—родъ поэзіи, коимъ такъ противоестественно изобилуетъ и современная намъ поэзія). Въ «Книгѣ любви», приписываемой Бхартрихари, послѣ самыхъ роскошныхъ картинъ чувственныхъ наслажденій, дышущихъ всѣмъ зноемъ восточной страсти, къ концу книги начинаетъ проступать какая-то тихая грусть, какое-то разочарованіе, сожалѣніе о заблужденіяхъ юности, и мысль поэта вдругъ начинаетъ устремляться на предметы духовные, необманчивые, неизмѣнные, а слѣдующія за тѣмъ двѣ книги посвящены уже: одна — обязанностямъ человѣка, другая — покаянію. На послѣднихъ страницахъ «Книги любви» поэтъ прямо говоритъ, что красота болѣе не прельщаетъ его, какъ въ юности; что въ тѣни рощи, гдѣ посвятилъ онъ себя покаянію, открылась духовному его взору суетность того, что прежде его занимало, и что съ тѣхъ поръ назвалъ онъ свѣтъ ничтожнымъ стебелькомъ. «Прежде, говоритъ онъ, въ образѣ женщины заключался для насъ цѣлый міръ; но теперь, когда наши очи озарены свѣтомъ высшаго разумѣнія, взглядъ нашъ, достигнувъ познанія единства, уразумѣлъ весь свѣтъ какъ Браму» (**). Мѣсто довольное темное, но основной смыслъ его можно усмотрѣть.

Неужели тайна этого разочарованія во всѣхъ земныхъ благахъ, этого презрѣнія къ ихъ увлекательному блеску, которая заставляла отшельниковъ индійской поэзіи предпочитать пустыню шумному свѣту, будетъ казаться намъ темною и неразгаданною? Не кроется ли въ ней ясное воспоминаніе о лучшемъ состояніи, къ какому былъ предназначенъ человѣкъ,—о состояніи неизмѣннаго блаженства, безбѣдственнаго наслажденія прочными благами; воспоминаніе о томъ паденіи, которое

(*) Des Brahmanen Wehklage, eine episode aus dem Mahabharata, übersetzt von Franz Bopp. Pol. d. Or. Poesie на стр. 113.
(**) Pol. d. Or. Poes., на стр. 174.

низвергло человѣка въ сферу измѣнчивости и несчастій,—воспоминаніе, мѣшавшее наслаждаться уцѣлѣвшими, не удовлетворительными для человѣка, благами уже и древнему индійцу, которому блага эти были даны всетаки въ большемъ количествѣ и въ лучшемъ качествѣ, нежели нынѣшнему больному и кратковѣчному человѣку? Элегическая грусть и сознаніе тщеты жизненныхъ благъ, ихъ неудовлетворительности для человѣка, созданнаго для благъ полнѣйшихъ и высшихъ, слышится въ поэзіи каждаго народа; но нигдѣ, можетъ быть, не отличается она такою силою, какъ въ древней Индіи, несмотря на то, что другія страны послѣ нея не пользовались уже такимъ изобиліемъ благъ природы. Но чѣмъ роскошнѣе были эти блага, какъ остатокъ первобытной красоты и неувядаемости, тѣмъ, съ другой стороны, менѣе были отдалены люди по времени отъ первобытнаго состоянія блаженства, тѣмъ яснѣе должно было быть воспоминаніе о немъ, а съ этимъ воспоминаніемъ тѣмъ задушевнѣе грусть, тѣмъ сильнѣе неудовлетворенность настоящими благами. Какъ ни могучь, какъ ни долговѣченъ былъ первобытный сынъ Индіи, всетаки онъ уже сознавалъ, что сила его можетъ потерпѣть отъ вліянія неизмѣримо-сильнѣйшихъ явленій природы, противъ которыхъ онъ не былъ огражденъ успѣхами развитія, дающими намъ, при всей скудности нашихъ физическихъ силъ, во многихъ случаяхъ рѣшительно торжествовать надъ природой. А тысячи другихъ огорченій—обиды близкихъ, страсти окружающихъ, неожиданныя потери—все это наносило раны душѣ,—раны, тѣмъ болѣе жестокія, что онѣ не такъ скоро дѣйствовали на тѣло, и что любящему человѣку нерѣдко приходилось многими и многими десятками лѣтъ переживать близкихъ. Приходя въ забытье отъ своей грусти, онъ проводитъ все время надъ тѣломъ ему милымъ, онъ говоритъ съ нимъ, какъ будто въ немъ осталась еще искра жизни, онъ спрашиваетъ душу, въ немъ обитавшую, за что она такъ рано его покинула, чѣмъ огорчилъ онъ ее и удалилъ отъ себя. Таково состояніе мужа въ поэмѣ «Рагуванса», гдѣ онъ такимъ образомъ выражаетъ тоску по женѣ:

Нѣжный голосъ твой въ лѣсной кукушкѣ,
Поступь томную въ лебедкѣ бѣлой,
Быстрый взоръ твой въ лани, и твой тихій
Шелестъ въ листьяхъ, вѣтеръ что колышетъ,—
Эти свойства оставляя здѣсь, на небо
Улетѣла ты, о мнѣ заботясь;
Но не въ силахъ мнѣ въ тоскѣ разлуки
Исцѣлить они больное сердце!
И когда, рукой твоей взращенный,
Зацвѣтетъ азока (*),—какъ его цвѣтами,

(*) Растеніе.

(Ими ты живая украшала бъ кудри)
Какъ я ими нынѣ изукрашу гробъ твой (*).

Въ одномъ эпизодѣ Магабгараты, который ждетъ русскаго переводчика, чтобы стать въ *pendant* къ Налю и Дамаянти, царская дочь Савитри влюбляется въ молодаго Сатьявана. Браминъ предупреждаетъ ее, что онъ черезъ годъ долженъ умереть по предопредѣленію рока; но, не смотря на это, она выходитъ за него замужъ. Приближается предназначенный срокъ; Савитри мучится мыслію о скорой смерти мужа. Онъ идетъ съ нею въ лѣсъ и засыпаетъ; тутъ приходитъ къ нему Яма, богъ смерти, и уноситъ у соннаго душу. Но вѣрная жена неотступно слѣдуетъ за богомъ смерти, уносящимъ душу ея мужа. Она умоляетъ Яму возвратить ему жизнь; онъ не соглашается, но даетъ ей на выборъ исполненіе любаго желанія, кромѣ жизни мужа. Она, не отставая отъ него, сперва достигаетъ исполненія нѣсколькихъ желаній, относящихся къ счастію родныхъ ея и мужа, и при исполненіи каждаго желанія снова умоляетъ о воскресеніи Сатьявана, и все идетъ неотлучно за богомъ смерти. Наконецъ, тронутый ея вѣрностью, Яма выпускаетъ изъ рукъ своихъ душу Сатьявана; она снова вселяется въ его тѣло, остававшееся въ лѣсу въ прежнемъ положеніи, и онъ пробуждается живой въ объятіяхъ жены своей (**). Какъ живо еще въ этомъ чудномъ разсказѣ сознаніе возможности для человѣка освободиться отъ оковъ смерти, какъ жива тутъ вѣра въ жизнь и въ благость Божества, давшаго ее и могущаго продолжить на счастіе человѣку. Въ греческой поэзіи мы уже не видимъ этого. Эврипидова Альцеста, чтобы спасти мужа, должна сама рѣшиться умереть за него; она готова на это, и корыстолюбивая смерть только послѣ упорнаго боя съ Геркулесомъ соглашается исполнить его требованіе — возвратить Альцесту изъ подземнаго царства на землю. Но и въ индійской поэзіи, сколько намъ извѣстно, одной только Савитри удалось достигнуть возвращенія жизни своему мужу! А тяжело было свыкаться съ закономъ смерти людямъ, съ сердцемъ еще дѣтски-привязчивымъ, еще неохлажденнымъ наслѣдственною опытностью вѣковъ и силою той привычки видѣть смерть, которую впослѣдствіи пріобрѣлъ человѣкъ при своей слабой жквучести, и какой еще не могло быть у древнихъ индійцевъ при избыткѣ ихъ первобытныхъ силъ. Не удивительно послѣ этого, что грусть могла смѣнить у нихъ чувство радости отъ обилія

(*) Изъ 8-й книги «Рагувансы». См. въ Pol. d. Or. Poesie этотъ эпизодъ подъ заглавіемъ Ajas und Undumati, въ переводѣ Рюккерта. Стр. 152.

(**) Savitri die Gattintreue, frei nach dem Magabharata von Albert Hoefer, въ Pol. d. Or Poesie, на стр. 135—145.

жизненныхъ благъ, и что непрочность этихъ благъ заставляла ихъ удаляться въ пустыню и, отказавшись отъ всякой дѣятельности, посвящать себя посту и созерцанію. Такимъ образомъ проводили они въ пустынѣ несчетное число лѣтъ, и наконецъ достигали совершеннаго торжества не только надъ чувственностью, но и надъ порывами справедливаго гнѣва. Правда, иногда подвиги отшельничества предпринимаются ими съ тою цѣлію, чтобы выслужить что нибудь матеріальное; съ такими видами постятся обыкновенно кшатріи, но и они иногда возвышаются надъ всѣми земными желаніями и жаждутъ только духовнаго. Такъ Висвамитра, начавъ каяться для полученія коровы изобилія, подъ конецъ стремится къ тому, чтобы получить право стать браминомъ. Собственно говоря, подвиги отшельнической жизни составляютъ принадлежность браминовъ, это ихъ священнѣйшій долгъ, и по законамъ Ману, и по свидѣтельству всѣхъ произведеній индійской поэзіи. На подвиги отшельничества нерѣдко обрекаютъ себя и тѣ, которые болѣе всѣхъ обладаютъ вещественной силой, именно великаны. Впрочемъ индійская поэзія расписала такими красками плоды, доставляемые иногда покаяніемъ, что не удивительно, ежели они заманивали и великановъ. Достигнувшіе высшихъ степеней покаянія получали такую силу надъ вселенною, что боги начинали опасаться, какъ бы они не разрушили ея. Такъ послѣ того, какъ царь Висвамитра не дышалъ цѣлую тысячу лѣтъ, отъ головы его поднялся дымъ, ужасъ овладѣлъ трехмиріемъ, оно было какъ бы освѣщено пламенемъ; тогда праведные (достигнувшіе праведности силою покаянія), гандгарвы (божескіе пѣвцы), священные-змѣи, якшасы (злые духи), ошеломленные его покаяніемъ и совершенно омраченные блескомъ отъ него исходящимъ, взмолились праотцу міра, чтобы онъ не далъ Висвамитрѣ разрушить силою своего покаянія все трехмиріе, все, что движется и что стоитъ. Не удивительно послѣ этого, если боги, не видя никакихъ средствъ удержать кающагося отъ подвиговъ столь опасныхъ для вселенной, нарочно создаютъ женщинъ небывалой красоты, чтобы хотя силою ихъ прелестей обольстить кающагося и отклонить его отъ отшельничества. Одинъ подобный опытъ надъ Висвамитрой удался богамъ; но онъ снова покаялся, и въ другой разъ уже прелестница не въ силахъ была отвлечь его отъ покаянія; онъ обратилъ ее въ камень и обрекъ на десятитысячелѣтнюю жизнь въ этомъ состояніи. Вообще проклятіе отшельниковъ имѣетъ неотразимую силу. Такъ кающійся Тринавинда обрекъ подосланную богомъ Вишну небесную нимфу Карини на горькую долю сдѣлаться земною женщиной, пока не упадутъ ей на грудь небесные цвѣты изъ рукъ отшельника Нарады, и она, упавъ мертвою отъ дѣйствія ихъ, не возвратится снова на небо. На землѣ она стала женою смертнаго, горячо ее полюбившаго, и вотъ его-то грусть надъ ея трупомъ выражена въ томъ мѣстѣ поэмы «Рагуванса», о которомъ мы говорили выше. А великаны Сундъ и Упасундъ, силою покаянія

достигнувшіе власти надъ вселенной, не могли устоять противъ обольщеній нимфы Тилоттамы. Въ награду за свои подвиги они просили Браму сдѣлать ихъ безсмертными, (какъ заманчива мысль объ этомъ для человѣка)! Но Брама отказалъ имъ, боясь, чтобы въ такомъ случаѣ они не завоевали неба. Видя неудачу въ своей первой просьбѣ, великаны вымолили у боговъ, чтобы никакая сила не могла лишить ихъ жизни, развѣ только сами они отнимутъ ее одинъ у другаго; (будучи, вѣроятно, увѣрены, что никогда никакая вражда не приведетъ ихъ къ подобному концу). Въ основаніи этого сказанія лежитъ глубокая мысль: въ комъ слишкомъ преизбыточествуетъ вещественная сила, въ комъ доходитъ она до ужасающихъ размѣровъ, какъ у этихъ великакановъ, тотъ не можетъ достигнуть полнаго торжества надъ чувственностью. Сундъ и Уграсундъ, по окончаніи покаянія, какъ бы обрадовавшись, что вырвались на волю, вскорѣ предаются безъ всякой умѣренности всѣмъ видамъ чувственныхъ наслажденій, и вотъ, пользуясь этимъ, боги посылаютъ къ нимъ нимфу Тиллоттаму, и они, очарованные ея красотою, падаютъ одинъ отъ руки другаго въ борьбѣ за обладаніе ею (*).

До сихъ поръ мы видѣли въ индійской поэзіи идеалы двухъ родовъ — вещественной силы и духовнаго могущества. Хотя и въ нихъ нашли мы много такихъ сторонъ, которымъ человѣчество можетъ сочувствовать и теперь, однакожь вообще, по своей преувеличенности и причудамъ фантазіи, они болѣе идеалы для индійцевъ, нежели общечеловѣческіе. Но есть въ индійской поэзіи и такіе, которые всегда и вездѣ будутъ возбуждать полное сочувствіе: это — идеалы тѣхъ чувствованій, которыя непосредственно вытекаютъ изъ природы человѣка, и красота которыхъ не старѣется, несмотря ни на какіе переходы въ развитіи человѣчества. Это — вѣковѣчные идеалы сыновней покорности и любви, вѣрности жены своему мужу и горячей любви мужа къ женѣ. Они постоянно повторяются въ индійской поэзіи и очаровываютъ своею задушевною теплотою. Лучшій въ индійской поэзіи идеалъ сыновней покорности есть, безъ сомнѣнія, Рама. Въ немъ кроется воплощенный Вишну, раздѣляющій въ земной своей жизни всѣ трудности, всѣ горести и несчастія человѣческаго удѣла. Чистый во всѣхъ своихъ чувствованіяхъ и поступкахъ, обожаемый подданными своего отца, царя Дазараты, онъ подвергается гоненію отъ Кейкейи, одной изъ женъ отца, которой онъ, изъ уваженія къ нему, постоянно оказывалъ, по собственному ея признанію, почти болѣе предупредительности и вниманія, нежели своей собственной матери. Назначенъ уже день, когда Рама долженъ быть увѣнчанъ царскимъ вѣнцомъ, какъ наслѣдникъ

(*) Эпизодъ о Сундѣ и Упасундѣ (изъ Магабгараты) переведенъ Боппомъ. Pol. d. Or. Poesie на стр. 117—121.

престола; народъ съ любовію ожидаетъ давно желаннаго зрѣлища, и вотъ въ эту-то минуту Кейкейи напоминаетъ Дазаратѣ объ обѣщаніи, данномъ ей нѣкогда, исполнить для нея все, чего бы она ни просила. Царь подтверждаетъ обѣщаніе, и Кейкейи требуетъ, чтобы онъ вмѣсто Рамы вѣнчалъ на царство сына ея Фарату, а Раму обрекъ на четырнадцатилѣтнее изгнаніе. Несчастный отецъ въ отчаяніи, онъ бросается къ ногамъ безсовѣстной жены своей, умоляетъ, чтобы она разрѣшила его отъ даннаго слова; Кейкейи неумолима, и настаиваетъ на томъ, что его царская честь потерпитъ отъ нарушенія даннаго слова. Но тутъ является самъ Рама. Узнавъ отъ Кейкейи, въ чемъ дѣло, онъ съ твердостію говоритъ ей, что для отца готовъ отдать самую жизнь; ибо, по словамъ его, нѣтъ добродѣтели выше покорности волѣ родительской. За тѣмъ онъ самъ упрашиваетъ отца сдержать слово и не пятнать чести своей вѣроломствомъ. Твердый въ своемъ рѣшеніи, онъ остается глухъ къ просьбамъ матери, не трогается слезами жены, презираетъ всѣми увѣщаніями юнаго брата своего Локшманы, который хочетъ отстоять права его; Рама съ кротостью удерживаетъ брата и удаляется въ изгнаніе, въ пустыню, къ общей скорби подданныхъ своего отца. Надо признаться, что высокая добродѣтель, приданная Рамѣ, разрисована красками, слишкомъ сверхчеловѣческими; это добродѣтель до того непоколебимая, до того безстрастная и упрямая, что ей болѣе удивляешься, нежели сочувствуешь. Повидимому, она мало стоитъ Рамѣ, она дается ему дешево, ибо въ немъ не видно почти никакой внутренней борьбы. А добродѣтель именно тѣмъ сильнѣе насъ трогаетъ, чѣмъ болѣе внутренней борьбы стоила она человѣку. Рама почти вовсе не человѣкъ; онъ какъ-бы находитъ особое наслажденіе въ своемъ несчастіи, какъ-бы боится, чтобы кто нибудь не лишилъ его славы вытерпѣть это несчастіе. Но есть въ индійской поэзіи и идеалы болѣе человѣчественные. И они, надобно сказать правду, все еще болѣе *чувства,* нежели *характеры,*—но чувства совершенно живыя, теплыя, возбуждающія сочувствіе въ каждомъ человѣкѣ. Вообще у индійцевъ замѣтенъ перевѣсъ лиризма надъ всѣми другими родами поэзіи; лиризмъ проникаетъ у нихъ и эпосъ, и драму: главное дѣло всегда развитіе какого-нибудь чувства, все остальное уже только придаточное; многія обстоятельства дѣйствія разсказаны чрезвычайно коротко и сухо, только чтобъ связать тѣ мѣста, въ коихъ сильнымъ ключемъ бьетъ пламенный родникъ чувства. Тоже увидимъ мы въ средневѣковомъ романтизмѣ: это вообще признакъ младенческаго состоянія поэзіи. Есть у индійцевъ и эпическія начала, есть описанія величественно-картинныя. Но отличительная черта этихъ картинъ—крупность, набросанность, неотчетливость: мелкой отдѣлки подробностей нѣтъ, равно нѣтъ и строгой опредѣленности мѣста и времени. Но какъ вознаграждаютъ васъ зато въ индійской поэзіи тѣ мѣста, въ коихъ выражаются дѣвственно свѣжія чувства! Всѣмъ извѣстна трогательная повѣсть о вѣрности Да-

маянти; нѣтъ надобности повторять ее. Припомнимъ только то чудное мѣсто, когда Дамаянти, брошенная въ лѣсу мужемъ, спасена охотникомъ отъ змѣи. Очарованный ея дивной красотою, спаситель Дамаянти;

....во мгновеніе звѣрской любовью
Вспыхнулъ, и взоромъ безстыднымъ ее пожиралъ онъ, и руки
Около гибкаго стана обвить онъ хотѣлъ, и рвался онъ
Къ чистымъ устамъ, чтобы ихъ осквернить поцѣлуемъ, но гнѣвомъ
Очи ея, какъ небесныя молніи, вспыхнули; грозно
Душу пронзающій взоръ на него она устремила.
Если то воля безсмертныхъ, чтобъ мною владѣлъ безъ раздѣла
Данный мнѣ ими супругъ, то теперь же пади бездыханенъ,
Врагъ ненавистный, на землю! Сказала она, и лишь только
Гнѣвное слово языкъ произнесъ, какъ уже святотатецъ
Мертвъ передъ нею лежалъ, убитый ея заклинаньемъ (*).

Какая чудная поэзія мысли! Отыщите что нибудь подобное ей во всей греческой поэзіи; тамъ уже вы не найдете этого. Отъ чего? Отъ того, что народъ возрастомъ старше; что, живя въ пору, болѣе отдаленную отъ первоначальнаго состоянія, онъ уже болѣе привыкъ къ разочаровывающимъ опытамъ; что отъ опыта померкла вѣра въ возможность такой силы нравственности, которая въ состояніи однимъ словомъ убить святотатца. Это вѣра дѣтская, плодъ младенчества человѣческаго рода; но всѣ мы сочувствуемъ ей, потому что въ ней слышится что-то родное, принадлежащее нашей природѣ, или по крайней мѣрѣ принадлежавшее ей когда-то и все еще понятное для души. Но эта вѣра, замершая у грековъ, воскресла въ поэзіи новѣйшихъ временъ, конечно, подъ иною оболочкою. Вспомнимъ у Вальтеръ-Скотта смерть сильнаго тампліера отъ руки разслабленнаго ранами Авейнго на поединкѣ за Ревекку; вспомнимъ, какъ тампліеръ вдругъ лишается силъ, какъ падаетъ онъ бездыханенъ, убитый не слабою рукою Айвенго, а своею собственною совѣстью. Это та-же идея, только въ другомъ видѣ; это та-же младенческая вѣра, но уже младенческая вѣра мужа, почерпнутая поэзіей изъ ученія Того, Кто завѣщалъ намъ на всю жизнь оставаться дѣтьми по чистотѣ сердца.

Мы говорили о вѣрной Савитри, которая своею привязанностію къ умершему мужу тронула самого бога смерти. Говорили также и о нѣжно-любящей, отвергнутой, но всетаки вѣрной Сакунталѣ. Не менѣе трогательна вѣрность Ситы, — по характеру почти второй Дамаянти.

(*) Наль и Дамаянти Жуковскаго, гл IV.

Сита—жена Рамы; не смотря на все сопротивленіе съ его стороны, она сопровождаетъ Раму въ изгнаніе и странствуетъ съ нимъ повсюду, пока не похищаетъ ее Равуна, царь великановъ. Но и плѣненная имъ, она хранитъ вѣрность своему мужу; и когда Рама, послѣ продолжительной борьбы съ великанами, и по убіеніи самого Равуны, наконецъ освобождаетъ ее, то она, чтобы доказать свою невинность, выдерживаетъ испытаніе огнемъ, и само божество огня увѣряетъ Раму, что скорѣе солнце спадетъ съ неба на землю, нежели Сита измѣнитъ супружескому долгу. Высоконравственное достоинство женщины нашло себѣ выраженіе и въ памятникѣ позднѣйшей индійской литературы, «Вригатъ-Кахтѣ», сборникѣ сказокъ, изъ коихъ многія легкаго, даже шуточнаго содержанія. Не смотря на это послѣднее обстоятельство, во всей книгѣ вообще господствуетъ величайшее уваженіе къ супружескимъ отношеніямъ, разумѣется съ точки зрѣнія индійцевъ. Для насъ покажется тутъ многое слишкомъ прямымъ и откровеннымъ.

Любовь мужа къ женѣ составляетъ также одну изъ любимѣйшихъ тэмъ индійской поэзіи. Мы говорили уже о той грусти, какою исполнена душа Аяса надъ тѣломъ жены, въ поэмѣ «Рагуванса». Не менѣе прекрасна привязанность Наля къ Дамаянти, то самоотверженіе, съ которымъ онъ проситъ ее отдѣлить свою судьбу отъ его злополучной судьбы, и возвратиться къ родителямъ; то глубокое раскаяніе, съ какимъ онъ оплакиваетъ несчастіе, въ которое ввергъ ее. Неоднократно встрѣчаемся также съ образомъ мужа, почему-либо разлученнаго съ женою и изливающаго грусть свою самымъ поэтическимъ образомъ. Много поэзіи заключается въ элегической рѣчи того брамина, до семейства коего дошла очередь сдѣлаться жертвою чудовища (мы уже говорили объ этомъ выше). Вообще искренняя теплота родственныхъ чувствъ въ индійской поэзіи поразительна, — тѣмъ болѣе, что ничто, повидимому, такъ не противно ей, какъ многоженство, а оно допускалось въ Индіи. Эта чистота и теплота чувства любви и тонкость въ выраженіи его, безъ сомнѣнія, есть какъ бы отблескъ первообразнаго состоянія человѣческой природы, которое нашло себѣ пріютъ въ поэзіи, не смотря на то, что въ дѣйствительности перевѣсъ чувственной любви уже получилъ право гражданства, былъ утвержденъ самимъ закономъ. Нельзя сказать, чтобы въ индійской поэзіи не выражалась и чувственная любовь; напротивъ, она выражалась въ ней, и даже въ краскахъ самыхъ яркихъ, со всѣми причудами восточной фантазіи. Однакожъ на всѣ эти яркія и слишкомъ откровенныя картины накинутъ нѣкоторый покровъ, видна извѣстная тонкость выраженій, и тутъ преобладаетъ чувство красоты, изящества тѣлеснаго, всетаки возвышающаго человѣка надъ чувственностью въ самомъ грубомъ ея видѣ, какою она, безъ сомнѣнія, была у индійцевъ въ дѣйствительности. Очень ложно мнѣніе, будто бы необразованный человѣкъ нравственнѣе образованнаго. Стоитъ только внимательно читать исторію, чтобы убѣдиться въ противномъ. Чѣмъ

грубѣе народъ, тѣмъ болѣе развита въ немъ чувственность; онъ развѣ тѣмъ только нравственнѣе образованнаго народа, что въ немъ порокъ откровененъ, а у образованнаго онъ прикрытъ наружной благовидностью. Но неужели это преимущество? Если порокъ грубаго человѣка откровененъ, то это значитъ, что онъ даже и не стыдится его; а самая необходимость, которую чувствуетъ образованный человѣкъ прикрыть свой порокъ, доказываетъ уже нравственный успѣхъ общества; она показываетъ, что нравственность утвердила свое господство въ общественномъ мнѣніи и нарушитель ея уже стыдится, если не своей совѣсти, то этого мнѣнія. Высокое понятіе, какое имѣютъ нѣкоторые о нравственности народовъ въ такъ-называемомъ патріархальномъ ихъ состояніи, безъ сомнѣнія, составилось подъ вліяніемъ ихъ поэтическихъ созданій: поэзія выражала любовь не такъ, какъ была она у нихъ въ дѣйствительности, она возвышала и утончала ее. Даже въ любовной поэзіи самыхъ грубыхъ народовъ поражаетъ насъ чистота чувства и тонкость выраженій. Чтожь удивительнаго, если мы встрѣчаемъ это у индійцевъ, которые всетаки представляютъ уже нѣкоторую степень резвитія, хотя и далеко не такую, при коей могла бы быть обуздана чувственность. Это нисколько не противорѣчитъ тому, что высказали мы о младенческой теплотѣ многихъ чувствъ у индійцевъ: теплота и чистота нравственныхъ чувствъ сама по себѣ, чувственность сама по себѣ; одна, какъ проявленіе жизни духовной, другая—какъ грубое проявленіе жизни плотской. Только одно высшее развитіе, при небесной помощи христіанства, могло положить конецъ незаконному равенству правъ духа и плоти, подчинивъ вторую владычеству перваго. Въ младенческомъ состояніи народовъ нравственныя чувства суть не что иное, какъ какой-то инстинктъ духовный, пробивающійся по временамъ сквозь матеріальныя, столько же инстинктивныя, стремленія плоти; это инстинктъ добра, остатокъ того первообразнаго совершенства, которое составляло назначеніе человѣка, — и для того, чтобы человѣчество могло возвыситься до своего назначенія, этотъ инстинктъ добра долженъ замѣниться глубокимъ убѣжденіемъ въ достоинствѣ добра, добровольнымъ стремленіемъ къ нему, т. е. долженъ обратиться въ добродѣтель.

Индійская поэзія представляетъ намъ также блистательный образецъ братской любви; она осуществилась съ поразительною силою въ лицѣ Локшманы, брата Рамы. Личность его такъ художественно удалась, она дышетъ такою полнотою жизни, отъ нея такъ пышетъ юношескимъ пыломъ чувствъ, и чувствъ не преувеличенныхъ, чисто-человѣческихъ, что ее смѣло можно поставить, по поэзіи выполненія, на ряду съ лучшими произведеніями грековъ, у коихъ поэзія выполненія стояла такъ высоко. Не менѣе прекрасны чувства другаго брата Рамы — Фараты. Его мать—виновница несчастія Рамы; она изгоняетъ его, чтобы доставить престолъ Фаратѣ, который былъ въ то время въ отсутствіи; но Фарата, по возвращеніи своемъ узнавъ объ этомъ, приходитъ въ него-

дованіе, отвергаетъ престолъ, достающійся ему не по праву, и спѣшитъ въ пустыню, гдѣ отыскиваетъ Раму. Онъ уговариваетъ его возратиться и вступить въ права, несправедливымъ образомъ у него отнятыя. Но всѣ старанія Фараты напрасны: Рама рѣшился идти въ изгнаніе, и не хочетъ отступить отъ своего рѣшенія, не хочетъ потому, что въ такомъ случаѣ отецъ его не сдержитъ своего слова. Эта вѣрность обѣщанію вообще преобладаетъ въ индійской поэзіи. Рядомъ съ нею видимъ мы чувство правдивости, гнушающееся средствъ нечистыхъ, какъ бы ни была высока цѣль. Это опять голосъ той младенческой неопытности, которая, еще не обжившись на свѣтѣ, не умѣетъ привыкнуть къ употребленію не совсѣмъ чистыхъ средствъ, кои часто представляются такъ называемымъ практическимъ людямъ почти неизбѣжными для достиженія какихъ нибудь жизненныхъ выгодъ. Если въ Магабгаратѣ мы видѣли, что богъ Вишну (въ образѣ Кришны) считаетъ всѣ средства дозволенными для достиженія цѣли, что ему ни почемъ одержать побѣду обманомъ, подстеречь противника въ-расплохъ, то мы въ тоже время знаемъ, что это позднѣйшая вставка Вишнуитовъ: врожденный инстинктъ добра тутъ заглохъ, подавленный отвлеченнымъ ученіемъ—плодомъ заблудившагося ума. Но слѣды этого первобытнаго инстинкта, вопреки философскому ученію, сохранены поэзіею въ другихъ лицахъ того же эпизода: такъ въ питомцѣ Кришны, Ардшунѣ, пробуждается чувство совѣстливости, а общественное мнѣніе въ Магабгаратѣ открыто порицаетъ его и Кришну, за употребленіе ими нечистыхъ средствъ. Одинъ изъ противниковъ Ардшуны, его родственникъ, говоритъ ему, что онъ безчестнымъ образомъ войны унизилъ родъ свой, и что совѣтникомъ его въ этомъ дѣлѣ былъ Кришна. Кромѣ чувства правдивости, въ индійской поэзіи господствуетъ еще понятіе, опять чисто-младенческое, что невинность есть вѣрнѣйшая защита противъ всякаго оскорбленія. Наль явно высказываетъ это, собираясь оставить Дамаянти:

«О, вы, боги земные, боги воздушные, духи
«Горъ и пещеръ, охраняйте ея прекрасную младость!
«Самый же вѣрный ей щитъ—ея непорочность святая.»

Наконецъ мы видимъ у индійцевъ боязнь грѣха и то дѣтское чувство, которое заставляетъ при каждой бѣдѣ подумать, не есть ли она наказаніе за какой нибудь проступокъ,—чувство по мѣрѣ пріобрѣтенія опыта, обыкновенно притупляющееся въ людяхъ. Всѣ эти младенческія качества, замѣчаемыя въ индійской поэзіи, дороги и священны для человѣческаго сердца, потому что они никогда не перестанутъ быть родными его природѣ, и результатомъ высшаго развитія должно быть именно то состояніе, когда эти качества снова вернутся въ сердце человѣка, сдѣлавшись болѣе глубокими и зрѣлыми и перерождившись изъ инстинкта добра въ сознательную добродѣтель.

Понятія человѣка объ отношеніяхъ его къ вещественной природѣ и къ міру животныхъ отразились въ индійской поэзіи также съ младенческимъ простодушіемъ. Кто обращалъ вниманіе на маленькихъ дѣтей, тому должно быть извѣстно, что дѣти способны дѣлать вопросы какой нибудь кошечкѣ, давать пить деревянной лошадкѣ. Дайте ребенку поиграть какимъ нибудь предметомъ, и если вамъ захочется взять его обратно, то скажите только, что этому предмету пора спать, возьмите, и положите его: и дитя не заплачетъ: оно будетъ вѣрить, что неодушевленный предметъ можетъ спать, какъ оно само. Но не будетъ ли слишкомъ смѣло, если мы, основываясь на томъ, что и народы, какъ отдѣльные люди, имѣютъ свое младенчество, станемъ утверждать, будто бы одни и тѣже дѣтскія понятія господствуютъ и въ младенцѣ-человѣкѣ и въ младенческомъ народѣ? Намъ кажется, что заключенія о младенчествѣ народовъ по младенчеству отдѣльныхъ лицъ дѣлаются иногда слишкомъ опрометчиво. Младенчество народа есть понятіе относительное; оно младенчество только въ сравненіи съ дальнѣйшимъ развитіемъ народа; но въ народѣ, и на низшей степени развитія его, множество недѣлимыхъ; каждое выходитъ изъ маденчества, и достигаетъ всетаки извѣстной степени развитія. Мы не думаемъ, чтобы могли быть такіе младенческіе народы, въ коихъ недѣлимые не были бы въ состояніи во всю жизнь свою сознать, что они отличаются отъ животныхъ. Дайте ребенку подрасти и говорить ясно, онъ уже пойметъ, что и одинъ даръ слова отличаетъ его отъ всего окружающаго. Странно послѣ этого утверждать, будто могутъ быть цѣлые народы въ теченіи вѣковъ не доходящіе до подобнаго сознанія.

Въ индійской поэзіи видимъ мы рядомъ съ государствомъ человѣческимъ различныя звѣриныя царства; люди вступаютъ въ союзы съ царями звѣрей, они находятся даже въ родствѣ съ ними. Но неужели для объясненія этой странности мы будемъ утверждать, будто бы индійцы стояли въ древнѣйшую пору своей жизни на такой низкой степени развитія, что не могли отдѣлить себя отъ окружающаго ихъ міра, не сознавали своей личности, вступали въ общественныя сношенія съ животными. Индійскій эпосъ съ высотою своихъ мыслей, съ глубиною взгляда на многіе вопросы жизни, кажется, слишкомъ ясно доказываетъ, что этого быть не могло. Какъ же объяснить, что царю Сагарѣ родственникъ Гаруда—царь-орелъ, на которомъ ѣздитъ Вишну, а Рамѣ помогаетъ освободить Ситу Гануманъ, царь обезьянъ? Отчасти это объясняется тѣмъ, что индійцы, вѣруя въ переселеніе душъ, глядѣли на животныхъ не нашими глазами; для нихъ животное должно было казаться болѣе уважительнымъ, ибо въ немъ могла заключаться душа усопшаго, и усопшаго близкаго человѣка. Вотъ это-то понятіе о важности животныхъ и отразилось въ поэзіи подъ видомъ ближайшихъ сношеній съ ними, въ дѣйствительности невозможныхъ. Но мы видимъ въ индійской поэзіи такіе примѣры очеловѣченія животныхъ и олицетворенія предме-

товъ неодушевленныхъ, которые едва ли могутъ быть объяснены однимъ вѣрованіемъ въ переселеніе душъ. Если бы только это вѣрованіе лежало въ основаніи всѣхъ подобныхъ олицетвореній, то въ нихъ непремѣнно гдѣ нибудь да высказалась бы мысль, что душа человѣка—въ такомъ то растеніи чуетъ присутствіе такой-то живой души. Между тѣмъ этого нѣтъ вовсе. Явленіе природы олицетворяется на основаніи своихъ собственныхъ свойствъ—олицетворяется потому, что человѣкъ въ отношеніи этого явленія къ другому подмѣтилъ что-то похожее на человѣческія отношенія, и тотчасъ придалъ имъ человѣческій образъ. Но не замѣтно, чтобы въ этихъ явленіяхъ природы онъ подозрѣвалъ воплощенную человѣческую душу. Такъ, замѣтивъ, что водяная лилія, ночью опускающая головку свою къ землѣ, снова поднимаетъ ее съ восходомъ солнца, онъ объяснилъ это явленіе по законамъ человѣческой жизни: лилія опустила головку отъ стыда, опустила ее потому, что мѣсяцъ ея коснулся; она боится ревности своего любезнаго солнца; но оно съ великодушіемъ поднимаетъ ее своею лучезарною, яснобѣлою рукою. Такъ замѣтилъ человѣкъ, что облако, отдохнувъ на горѣ, оставило на ней влажные слѣды, и объяснилъ, что оно обняло гору, какъ давнишняго друга, съ которымъ ему удается сойтись только разъ въ годъ, и что отъ скорби разлуки облако проливаетъ слезы. Въ элегіи Калидасы «Облако-Вѣстникъ», изгнанникъ-мужъ, лишенный возможности видѣться съ женою, замѣчая, что мимо его несется облако по направленію къ его дому, рѣшается повѣрить ему тоску свою, такъ какъ повѣрить ее болѣе не кому; онъ проситъ облако передать женѣ его чувства; ему кажется, что оно можетъ бросить «взоръ своей молніи» въ спальню его жены и заговорить съ нею «языкомъ своего грома». Далѣе, чувствуя вѣяніе вѣтра, онъ хочетъ прижать его къ груди своей, потому что этотъ вѣтеръ, можетъ быть, обвѣвалъ нѣкогда члены жены его (*).

Олицетворенія предметовъ природы встрѣчаются не въ одной индійской поэзіи; можетъ быть, нигдѣ не отличаются они такою свѣжестью и чистотой, какъ въ ней, но они составляютъ отличительное качество первобытной поэзіи всѣхъ народовъ,—всѣхъ, и такихъ, кои не имѣли ни малѣйшаго понятія о переселеніи душъ. Это надѣленіе неодушевленной природы душою, подобною душѣ человѣка, составляетъ свойство человѣческой природы; а между тѣмъ найдемъ ли мы между самыми патріархальными людьми такихъ, которые на самомъ дѣлѣ стали бы вести длинный разговоръ съ какимъ нибудь облакомъ и дѣлать его своимъ повѣреннымъ? Очевидно, нѣтъ. А въ поэзіи это есть, есть даже и въ наше время, и это явленіе можетъ быть объяснено только желаніемъ человѣка отпечатлѣть въ поэзіи слѣдъ первобытной гармоніи между духовною и веще-

(*) «Облако-Вѣстникъ», переводъ Максимиліана Мюллера, въ Pol. d. Or. Poesie, стр, 187 — 193.

ственною своею природою. Индійская поэзія представила намъ обильные факты, подтверждающіе это; но кромѣ того, въ стремленіи человѣка надѣлить природу своею собственною жизнію кроется поэтическое воспоминаніе о томъ состояніи человѣка, когда природа дѣйствительно была ближе къ нему, когда онъ могъ отдыхать на груди ея, не опасаясь вреднаго вліянія стихій, когда въ каждой былинкѣ ея прозрѣвалъ онъ нѣчто духовное—невидимую силу Божества, постоянно близкаго душѣ человѣка, еще не помрачившейся злоупотребленіемъ своей воли. Какъ далеко ни ушли мы отъ индійцевъ въ степени умственнаго развитія, всетаки какъ то сочувствуешь слѣдующимъ словамъ, которыя говоритъ при прощаніи съ Сакунталою одна изъ подругъ ея: «Ты не одна тоскуешь, — посмотри, какъ уныло все, что тебя окружаетъ! Антилопа перестаетъ щипать мелкую травку, павлинъ не пляшетъ болѣе на эмалевой зелени; самыя растенія этихъ лѣсовъ теряютъ свою красоту и силу и роняютъ на землю поблеклые и изсохшіе свои листья.» А Сакунтала говоритъ, обращаясь къ одному растенію: «Въ послѣдній разъ приди въ мой объятія и обними меня своими гибкими руками. И въ отдаленіи отъ меня ты будешь имѣть мѣсто въ моей памяти. Отецъ мой, пусть это дерево напоминаетъ тебѣ обо мнѣ; люби его для меня!» (*) А какое глубокое нравственное чувство овладѣваетъ душою, когда мы читаемъ, какъ Дамаянти, увѣряя мужа въ вѣрности, призываетъ силы природы въ свидѣтели:

Вѣтеръ свободно играетъ, носясь по всему поднебесью;
Вѣдаетъ все онъ: пускай онъ моимъ обвинителемъ будетъ,
Если я что, недостойное вѣрной жены, сотворила;
Солнце въ высокомъ блаженствѣ сіяетъ, горитъ надъ водами,
Окомъ всевидящимъ ходитъ оно по всему поднебесью:
Пусть же, все видя, оно моимъ обвинителемъ будетъ
Если я что, недостойное вѣрной жены, сотворила;
Мѣсяцъ, свѣтило покоя, во мракѣ ночномъ замѣчаетъ,
Тайное все въ небесахъ, и тайное все въ поднебесьи:
Пусть же онъ, тайны всѣ зная, моимъ обвинителемъ будетъ,
Если я что, недостойное вѣрной жены, сотворила.
Пусть и небесныя силы, хранящія небо и землю,
Правду мою подтвердятъ, иль смерть мнѣ пошлютъ за неправду.
Такъ вызывала и небо, и землю въ свидѣтели чистой
Жизни своей Дамаянти, и вотъ ей откликнулся съ неба
Вѣтеръ, и такъ свой отвѣтъ изъ пространства лазурнаго свѣжимъ
Словомъ провѣялъ: «Какъ небо мое чиста Дамаянти,
Долгу вѣрна, въ любви неизмѣнна, слова ея правда;
Вѣрь ей, и руку подай, какъ женѣ безпорочной, и будутъ
Снова межъ вами союзъ, и покой, и любовь, и согласье.»

(*) Sacontala, par Brugière, acte IV, scène VIII, p. 132 et 133.

Вѣтеръ умолкнулъ, и райской прохладой отвсюду повѣялъ
Воздухъ весны, и упали цвѣты дождемъ благовоннымъ
Съ неба, при звукѣ воздушныхъ тимпановъ. (Наль и Дам., Жук., гл. X.)

Картины природы, рисуемыя индійскою поэзіею, отличаются громадностью. Эта громадность конечно есть отраженіе самыхъ разительныхъ красотъ той исполинской силы природы, которая создала и неизмѣримыя высоты Гималаи, и гигантскія пальмы и бананы, и великана-слона, и великана-змѣя, но все это исполинское природы является въ поэзіи еще болѣе исполинскимъ. Въ сравненіи явленій міра человѣческаго съ міромъ животныхъ или неодушевленной природы господствуетъ также громадность, служащая къ вѣрному выраженію тѣхъ ужасныхъ силъ, кои дѣйствительно принадлежали древнѣйшему человѣчеству и были еще болѣе увеличены поэзіей. Но фантазія индійцевъ не удовольствовалась этимъ; она вознамѣривалась иногда перестраивать міръ по своему, создавала свою собственную природу чудесъ, въ которой измѣнялись законы бытія. Отсюда то чудесное, которое характеризуетъ вообще всю восточную поэзію и впослѣдствіи повторилось въ поэзіи романтической. Это признакъ юности поэтическаго чувства, которое, стремясь къ созданію міра, превышающаго дѣйствительность, впадаетъ въ совершенное нарушеніе законовъ жизни, а чрезъ то въ причудливое, ребяческое. Отсюда тѣ золотые гуси, говорящіе человѣческимъ голосомъ, змѣи, дающіе людямъ возможность, при помощи извѣстнаго талисмана, принимать различные образы, отсюда туфли, сообщающіе силу летать, и т. п. На островѣ, воздвигнутомъ Кришною среди моря для войны съ фамиліею Коросъ, летучіе города сходятъ съ неба на землю; а тамъ вдругъ Кришна велитъ океану уровнять свои воды, разставить по океану богатые столы съ разными яствами и питьемъ, и даетъ на морѣ самый пышный пиръ (*). Конечно, эти послѣднія чудеса скорѣе можно объяснить и даже счесть естественными, ибо ихъ творитъ Кришна—воплощенный Вишну, и такъ этимъ выражается идея божескаго могущества, которое, разумѣется, безпредѣльно. Въ греческой поэзіи мы уже не видимъ чудеснаго въ такихъ размѣрахъ; въ ней законы природы не нарушаются такъ смѣло. Многія явленія чудеснаго въ индійской поэзіи зависятъ, безъ сомнѣнія, отъ вѣрованія въ переселеніе душъ, но и ихъ нельзя объяснить только однимъ этимъ. Покрайней мѣрѣ чудесное встрѣчается и въ поэзіи другихъ народовъ; это выражаетъ темное стремленіе къ какому то другому міру—слѣдствіе неудовлетворенности міромъ дѣйствительнымъ. Въ индійской поэзіи эта сверхъестественность вещественной природы соотвѣтствуетъ той сверхъестественности, до какой

(*) См. Исторію поэзіи, соч. С. Шевырева, томъ 1, лекцію объ индійской поэзіи.

доводитъ она природу божескую и человѣческую. Идею божества пыталась она выразить чудовищною преувеличенностью образовъ и умноженіемъ естественныхъ членовъ; въ человѣкѣ и сила физическая, и сила нравственная была возвышаема ею надъ дѣйствительностью, надъ предѣлами возможнаго для человѣка; что же удивительнаго, если и вещественная природа переступаетъ въ ней грани возможнаго для природы? Мы сказали въ началѣ, и повторяемъ теперь: индійская поэзія есть какъ бы лепетъ ребенка-исполина Стремленіе къ лучшей жизни она выражала нерѣдко какимъ-то напряженнымъ бѣгствомъ изъ міра дѣйствительности, но въ бѣгствѣ этомъ, при всей его странности, было что-то могучее, что-то высокое, что-то говорящее о лучшей сторонѣ человѣка!

III.

Поэзія древнихъ Грековъ, какъ поэзія силы человѣческой личности и поэзія выполненія по преимуществу.

Изъ полуаскетической, получувственной и чувствительной Индіи переходимъ мы въ Элладу. Здѣсь уже намъ не увидѣть того бѣгства изъ міра дѣйствительности и дѣятельной жизни, которое поразило насъ въ Индіи, все здѣсь исполнено дѣятельности жизненныхъ силъ, горячей привязанности къ благамъ нашего земнаго удѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ и умѣнья сохранить трезвость среди наслажденій, разумную мѣру въ самомъ порывѣ страстей. Здѣсь мы уже не встрѣтимъ многихъ нравственныхъ инстинктовъ, которые плѣняли насъ у индійцевъ, зато мы встрѣтимъ здѣсь добродѣтели особаго рода, и онѣ будутъ вполнѣ намъ понятны, для насъ возможны и вмѣстѣ съ тѣмъ будутъ стоить нравственной борьбы.—Но и въ Греціи поражаетъ насъ уже знакомое намъ изъ индійской поэзіи странное, съ перваго взгляда, явленіе: мы говоримъ о примѣрахъ безнравственности въ тѣхъ поэтическихъ личностяхъ, которыя, по видимому, должны быть самыми нравственными—о безнравственности боговъ. Въ Греціи она выказалась еще болѣе, она почти преобладаетъ въ греческихъ богахъ, такъ что примѣры чистоты ихъ чувствъ и дѣйствій составляютъ какъ бы исключеніе. Въ Индіи было еще возможно то чистое представленіе о Божествѣ, которое видѣли

мы въ эпизодѣ о Налѣ и Дамаянти; высокое безкорыстіе и истинно-небесная благость соединились тутъ въ богахъ съ образомъ прекраснымъ, близкимъ къ человѣческому, но менѣе матеріальнымъ, болѣе эѳирнымъ, нежели образъ человѣческій. Въ Греціи боги, по жизни своей и по своему образу, совершенно перестали отличаться отъ человѣка; они отличались отъ него только блаженнымъ безсмертіемъ, обиліемъ физическихъ силъ и могуществомъ. У Омира есть еще нѣсколько мѣстъ, гдѣ богамъ приданы размѣры, слишкомъ превышающіе образъ человѣческій; это нѣсколько напоминаетъ индійскихъ боговъ и заставляетъ предполагать, что и греки сперва представляли себѣ боговъ своихъ въ такомъ сверхчеловѣческомъ видѣ, но что преувеличенность формъ постепенно изглаживалась и наконецъ совершенно исчезла. Въ XXI пѣсни Иліады Арей, упавъ, покрываетъ семь десятинъ, а въ XIV пѣсни Посидонъ.

....съ крикомъ ужаснымъ понесся стремительно полемъ
Словно какъ девять иль десять бы тысячь воскликнули разомъ
Сильныхъ мужей на войнѣ, зачинающихъ ярую битву.
Гласомъ изъ персей такимъ колебатель земли Посидаонъ
Грянулъ межъ воинствъ,

Но такихъ примѣровъ очень мало въ греческой поэзіи; вообще же греческіе боги—настоящіе люди; ихъ можно даже ранить, они иногда даже плачутъ отъ боли и досады..... Вотъ напримѣръ картина такого рода: супруга Юпитера, Ира, разбранивъ Артемиду очень сильными словами, послѣ того еще

....руки богини (Артемиды) своею рукою
Лѣвой хватаетъ, а правою, лукъ за плечами сорвавши,
Лукомъ, съ насмѣшкою гордою, бьетъ вкругъ ушей Артемиду.
Быстро она отвращаясь, разсыпала звонкія стрѣлы,
И наконецъ убѣжала въ слезахъ. (П. XXI, ст. 489—493).

Но Артемида, по крайней мѣрѣ, терпитъ отъ богини; съ греческими богами бывало и не то! Киприда была ранена простымъ смертнымъ Діомидомъ. Эта совершенная человѣкоподобность боговъ и дѣлаетъ страсти, имъ приписываемыя, тѣмъ болѣе соблазнительными для людей. Давно уже сдѣлалось общимъ мѣстомъ, будто бы греческіе боги представляли идеалъ человѣка—мнѣніе, какъ намъ кажется, совершенно несправедливое. Мы слишкомъ высоко ставимъ качества древнихъ грековъ, чтобы рѣшиться думать, будто бы для нихъ идеалъ человѣка могъ заключаться въ избыткѣ могущества безъ всякаго нравственнаго достоинства, въ деспотической прихоти, которая играетъ людьми по произволу, сама необузданно предается самымъ гнуснымъ порокамъ, самой

противоестественной чувственности, и въ то же время караетъ эти пороки въ людяхъ; сама вводитъ ихъ въ соблазнъ, насильно заставляя совершить преступленіе, а потомъ жестоко наказывая за него, чтобы только похвастать преизбыткомъ своего могущества. А таковъ именно былъ характеръ греческихъ боговъ,—и послѣ этого они идеальные люди?! Нѣтъ, греческіе боги—*идеалы человѣческой плоти*, это такъ, но они не *идеалы человѣка*. Статуи ихъ поражаютъ полнотою физической красоты, хотя надо сознаться, что глубокое поэтическое чувство греческихъ художниковъ, понимая, что и физическая красота становится совершенною только тогда, когда проникается внутреннею красотою духа, умѣло придавать иногда чувственному образу боговъ такое величіе мысли, умѣло пропитывать члены ихъ такимъ высокимъ благородствомъ, которое рѣшительно не соотвѣтствовало жизни этихъ боговъ. Видѣвшіе Аполлона Бельведерскаго говорятъ, что онъ производитъ на душу впечатлѣніе самое возвышенное; а прослѣдите миѳы о немъ,—и вы сейчасъ разочаруетесь: передъ вами будетъ образъ легкомысленнаго соблазнителя невинности, или же существа звѣрски-кровожаднаго въ своей мести, которое не сочло для себя унизительнымъ съ живаго содрать кожу (миѳъ о Марсіи). Надо полагать, что пластическія изображенія боговъ, величіемъ идеи, вложенной въ нихъ художниками, поддерживали въ грекахъ уваженіе къ богамъ, ставя боговъ выше ихъ собственной жизни, какъ бы давая прозрѣвать въ нихъ высшую красоту, какой не достигала греческая религія. Но вѣдь и миѳологія грековъ была созданіе ихъ поэтической силы, а между тѣмъ она безнравственна; постараемся же объяснить, какъ сдѣлали мы это съ индійской миѳологіей, какимъ образомъ могла безнравственность проникнуть въ миѳологію греческую. И здѣсь причины остаются тѣже: во-первыхъ — переходъ отъ физическаго значенія боговъ къ анѳропоморфическому или человѣкообразному. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что первоначально боги Греціи имѣли значеніе физическое; это была олицетворенія различныхъ силъ и явленій природы. Но какъ трудно отыскать ясные слѣды этого физическаго значенія въ тѣхъ образахъ греческой миѳологіи, съ какими дошла она до насъ! Тутъ все люди,—настоящіе люди, и что не было безнравственнымъ, когда боги были только чувственнымъ иносказаніемъ явленій природы, то стало безнравственнымъ, когда они сдѣлались людьми, когда потерялось ихъ первоначальное иносказательное значеніе. Древнѣйшіе боги, тѣ, коихъ смѣнилъ впослѣдствіи Зевсъ, дѣйствительно носятъ названіе различныхъ предметовъ и силъ природы: таковы Гея (земля), Уранъ (небо), Хроносъ (время). Небо, по Исіоду, раждается отъ земли, и потомъ оно вступаетъ въ союзъ съ землею для произведенія другихъ божествъ—явленій (*). Въ этомъ союзѣ неба съ

(*) См. Исіодову Ѳеогонію.

землею для наполненія вселенной существами нѣтъ ничего безнравственнаго; но Уранъ становится существомъ человѣкообразнымъ, мать его Гея также,—и чрезъ это союзъ ихъ есть кровосмѣшеніе. Отъ Урана и Геи раждается между прочимъ Хроносъ (время). Очень естественно представить себѣ, что время старается какъ бы уничтожить творческую силу природы, разрушая ея созданія; тутъ опять нѣтъ ничего безнравственнаго, ибо это понятіе чисто физическое, — но Кронъ также становится человѣкомъ, и что же? Онъ возстаетъ противъ отца своего Урана и лишаетъ его творческой силы. Мы не станемъ упоминать здѣсь о томъ грязномъ образѣ, какой придала этому греческая миѳологія. Впрочемъ, нравственное чувство грековъ почувствовало, кажется, всю низость подобнаго поступка, и вотъ оно создало образъ Эринній, богинь мщенія, родившихся отъ капель крови изувѣченнаго Урана. Далѣе очень опять естественно представить время поглощающимъ все то, что раждается во времени,—и вотъ это представленіе также приняло образъ человѣческій: отсюда Кронъ, пожирающій собственныхъ своихъ дѣтей. Но божество, упрочивъ за собою безсмертіе, поставивъ себя выше власти всеразрушающаго времени, какъ бы похищаетъ у него силу: отсюда Зевсъ, отнимающій господство у отца своего Крона. Конечно, не все въ греческой миѳологіи можетъ съ легкостью быть объяснено; но при помощи старательнаго изслѣдованія во всѣхъ богахъ должно быть открыто иносказательное значеніе, которымъ и объяснится ихъ безнравственность. Въ числѣ первобытныхъ божествъ находится и Ночь; естественно, что съ мыслію о ночи возникаетъ въ умѣ нашемъ мысль о снѣ, ея порожденіи, также о сродникѣ его—другомъ снѣ, болѣе продожительномъ, болѣе глубокомъ, т. е. о смерти; ночью также какъ-то скорѣе можетъ произойти все опасное, все разрушительное для человѣка. Она способствуетъ и обману, и кровавымъ предпріятіямъ, порождаемымъ враждою,—и вотъ все это въ греческой миѳологіи олицетворяется: богиня Ночь рождаетъ Сонъ, Смерть, Суровую судьбу, Обманъ и Раздоръ—рядъ божествъ человѣкообразныхъ. Такимъ образомъ и темныя дѣйствія человѣческой воли становятся божествами. Поэтическое чувство, стремясь все олицетворять, во все вдыхать лично-сознательную жизнь,—изъ всякаго свойства душевнаго, изъ всякой страсти, доброй или злой, образуетъ существо; и, желая выразить силу этой страсти, власть ея надъ человѣкомъ, оно возводитъ ее на степень божества. И точно, вѣдь успокоительно для слабости человѣческой слагать съ себя такимъ образомъ отвѣтственность за свои пороки, и приписывать имъ силу высшую, божественную, которую воля какъ бы не можетъ отразить. Вотъ эти-то боги—страсти и управляютъ человѣкомъ; подъ вліяніемъ ихъ онъ совершаетъ доброе и злое. Въ Иліадѣ изображается божеская кара надъ Иліономъ за похищеніе Александромъ (Паридомъ) Елены; повидимому, кара справедливая, но подъ конецъ открывается, что похищеніе это—дѣло Киприды, что она вдох-

нула въ грудь Александру неотразимую любовь къ Еленѣ, въ награду за то предпочтеніе, которое оказалъ ей Александръ. Въ XXIV пѣсни Иліады мы узнаемъ про Александра:

Онъ богинь (*) оскорбилъ, приходившихъ въ домъ его сельскій;
Честь онъ воздалъ одарившей его сладострастіемъ вреднымъ. (Кипридѣ).

И какъ дорого поплатился онъ за этотъ роковой даръ! Боги, распоряжаясь судьбами войны, раздѣляются между собою: одни на сторонѣ грековъ, другіе на сторонѣ троянъ. Но чѣмъ же руководствовались они, давъ предпочтеніе однимъ предъ другими? Своими эгоистическими чувствами и разсчетами. Паллада и Ира помогаютъ грекамъ потому, что имъ надобно отомстить троянамъ за предпочтеніе, оказанное Александромъ Кипридѣ. Между Агамемнономъ и Ахилломъ рождается распря, вслѣдствіе коей Ахиллъ отказывается отъ участія въ битвахъ; вы думаете, что тутъ виною ихъ обоюдная гордость и самолюбіе? Нѣтъ. Когда, вслѣдствіе этой распри, гибнутъ тысячи грековъ и трояне подходятъ уже къ самымъ судамъ ахейскимъ, то Агамемнонъ и Ахиллъ, примирившись наконецъ, преспокойно складываютъ всю вину на богиню Обиду; и точно, на что-же существуетъ богиня Обида, какъ не на то, чтобы заставлять людей обижать другъ друга и враждовать за это другъ съ другомъ! Вообще въ Иліадѣ люди представляются намъ подъ неотразимымъ вліяніемъ боговъ; боги нерѣдко вселяютъ страхъ въ душу самымъ храбрѣйшимъ; иногда же, на оборотъ, человѣкъ бываетъ доведенъ до того, что, побуждаемый олнимъ богомъ, онъ осмѣливается поднять руку на другаго и даже ранить его. Боги безъ всякаго заврѣнія совѣсти обманываютъ людей. Такъ Зевсъ, рѣшившись доставить побѣду троянамъ, посылаетъ Агамемнону сонъ, возвѣщающій что побѣда останется за нимъ. Агамемнонъ съ радостію бросается на троянъ, не воображая, какое пораженіе его ожидаетъ. Завязывается бой между Менелаемъ и Александромъ, и враждующія стороны съ клятвою заключаютъ условіе, по которому этотъ бой долженъ положитъ конецъ войнѣ. Но, видя торжество Менелая, Паллада боится, что греки отплывутъ домой, не разрушивъ Трои, и только увезутъ Елену; такимъ образомъ трояне не получатъ возмездія за невниманіе къ ней Александра;—и вотъ она принимаетъ человѣческій образъ и побуждаетъ одного изъ троянъ вѣроломно нарушить условіе и пустить стрѣлу въ Менелая; такимъ образомъ возобновляется война. Во время боя Гектора съ Ахилломъ, Паллада обманываетъ Гектора, явясь ему въ образѣ его брата; онъ надѣется, что братъ подастъ ему помощь,

(*) Иру и Палладу.

съ новою силою кидается на Ахилла, но въ самую роковую минуту, обернувшись, уже не видитъ мнимаго брата, и, безпомощный, падаетъ отъ руки Ахилла. Боги умѣютъ обманывать и другъ друга. Ира съ рѣдкимъ искуствомъ обманываетъ Зевса, такъ что онъ является тутъ въ нашихъ глазахъ лицемъ чисто-комическимъ; но не таковъ былъ онъ для Омира: это ясно изъ того величествено-спокойнаго тона, какимъ передаетъ намъ поэтъ это похожденіе Зевса. Греки съ какою-то цѣломудренною невозмутимостью умѣли взирать на отца боговъ и въ эту критическую минуту; они не соблазнялись его ошибкою, какъ не соблазнялись и его любовными похожденіями. Но какъ ни враждуютъ между собою боги, какъ ни стараются одни помочь грекамъ, другіе—троянамъ, ими всѣми тѣмъ не менѣе управляетъ Зевсъ, который все ведетъ къ предположенной цѣли, исполняя предначертанія Высшей Судьбы, и для него самого неотразимой. Такъ онъ не позволяетъ себѣ спасти отъ смерти и собственнаго своего сына (одного изъ безчисленнаго множества незаконныхъ). (Иліада, п. XVI, ст. 433)

Зная, что все выйдетъ такъ, какъ *должно* выйти, Зевсъ до поры до времени позволяетъ богамъ даже открыто выступать въ бой, однимъ—со отороны грековъ, другимъ—со стороны троянъ, а самъ съ вершины горы Иды смотритъ на бранныя схватки боговъ и потѣшается тѣмъ искуствомъ, съ какимъ они наносятъ раны другъ другу и помогаютъ людямъ проливать кровь. Боги нерѣдко дѣлаютъ смертныхъ невольною жертвою своей чувственной страсти. Такъ Зевсъ наноситъ насиліе Ино, а когда Ира застаетъ его съ ней, онъ превращаетъ несчастную дѣву въ телицу; но ревнивая супруга Зевса, не смотря на то, находитъ нужнымъ представить сторожемъ къ Ино стоглазаго Аргуса, а когда Аргусъ, по волѣ Зевса, погибаетъ отъ руки Эрмиса, то Ира преслѣдуетъ Ино изъ края въ край, не давая ей ни на минуту покоя отъ слѣпней, ее кусающихъ, пока наконецъ Зевсу не удается вымолить у жены прощеніе несчастной и возвратить ей человѣческій образъ. Боги нерѣдко вовлекаютъ людей въ преступленіе противъ ихъ воли, совершенно безъ ихъ вѣдома. Кому не извѣстна ужасная исторія Эдипа и всѣ ея кровавыя послѣдствія? Не менѣе ужасна кара Вакха надъ Пенѳеемъ, не хотѣвшимъ воздавать ему божескую честь; собственная мать Пенѳея, находясь въ числѣ вакханокъ, въ изступленіи, до котораго доводитъ ее Вакхъ, бросается вмѣстѣ съ другими вакханками на Пенѳея, отрываетъ у него голову и хвалится своею побѣдой; только послѣ, придя въ себя, она съ ужасомъ узнаетъ, что это голова ея сына. А Ираклъ, котораго Ира, чтобы отомстить Зевсу за его незаконное рожденіе, приводитъ въ такое бѣшенство, что онъ не узнаетъ жены и дѣтей, и убиваетъ ихъ собственною рукою! Чтобы послужить мести ревнивой богини за невѣрность бога—ея мужа, человѣкъ принужденъ совершить невольныя злодѣянія! Но оставимъ эти примѣры изъ жизни греческихъ боговъ, возмущающіе нравствен-

ное чувство, и перейдемъ къ человѣческому міру грековъ: въ немъ мы найдемъ идеалы, созерцаніемъ коихъ можно будетъ отвести душу.

Повидимому, подъ вліяніемъ тѣхъ вѣрованій, кои встрѣтили мы у грековъ, человѣку оставалось: или съ презрѣніемъ къ жизни удалиться, подобно индійцу, въ какую нибудь пустыню и отказаться отъ всякой дѣятельности, чтобы не быть игралищемъ боговъ и избѣгнуть опасности противъ воли совершить самыя гнусныя преступленія; или же потерять всякій стыдъ, всякое нравственное чувство, совершать самыя противоестественныя преступленія, убивать своихъ отцевъ, своихъ собственныхъ дѣтей, и нисколько не возмущаться этимъ; подобно богамъ, любить только самихъ себя и думать только объ удовлетвореніи животныхъ страстей своихъ. Но этого не могло быть потому, что въ душѣ человѣка, помимо всякихъ ложныхъ боговъ и ученій, всегда жилъ и будетъ жить внутренній отпечатокъ истиннаго Бога—неизсякающій родникъ высшихъ понятій и чувствованій, не дающій человѣку перестать вовсе быть человѣкомъ. Это божественное начало, и въ самой жизни удерживавшее грековъ отъ многихъ преступленій, еще съ большею силою сообщилось ихъ творческой фантазіи, вселилось чрезъ нее во многія созданія поэзіи, стоявшія выше своего вѣка, и одушевлявшія грековъ ко всему высокому и прекрасному. По мѣрѣ удаленія отъ поры младенчества, человѣчество утрачивало многіе добрые истинкты, но врожденное нравственное чувство не могло быть утрачено имъ вполнѣ, а прирожденныя уму его высшія понятія не только не оскудѣвали, но по мѣрѣ того какъ человѣчество развивалось, становились глубже и зрѣлѣе, хотя иногда и зарождались въ нихъ заблужденія! У грековъ не могло быть отчужденія отъ жизни, какъ произошло это въ Индіи, не могло быть потому, что какъ самыя качества почвы, такъ и назначенная грекамъ въ историческомъ развитіи человѣчества ступень должны были довести ихъ до бо́льшаго развитія умственнаго, которое всегда бываетъ слѣдствіемъ усиленной практической дѣятельности. Въ Греціи природа не представляла уже того избытка богатствъ, которыя сами какъ бы напрашивались на руки человѣку въ Индіи, которыхъ почти не было надобности добывать, а оставалось только брать и пользоваться ими. Грекъ долженъ былъ сперва долгими трудами вынуждать плоды у своей почвы, только напряженнымъ усиліемъ рукъ своихъ довелъ онъ ее до плодородія: онъ долженъ былъ *дѣйствовать*, чтобы жить, а эта дѣятельность развивала его силы физическія и нравственныя, и невольно рождала въ немъ уваженіе къ самому себѣ. Онъ видѣлъ себя побѣдителемъ природы, похитителемъ тайнъ ея, сокрываемыхъ ею такъ глубоко и такъ ревниво: и неудивительно, что, идеализируя свою собственную мощь, онъ наконецъ возвелъ ее въ степень полубога въ лицѣ Промиѳея. Народъ, бывшій въ состояніи создать миѳъ объ этомъ возвышенномъ страдальцѣ, преслѣдуемомъ завистью боговъ за то, что, чрезъ похищеніе у нихъ огня, онъ сдѣлался благодѣтелемъ человѣчества,—не могъ, несмотря на все

преобладаніе идеи судьбы, потерять понятіе о свободѣ человѣческой воли. Промиѳей былъ наказанъ богами; по силѣ физической, онъ поставленъ ниже ихъ, но никакія кары не могли заставить его открыть Зевсу свою тайну, и онъ лучше согласился быть низринутымъ въ бездну, нежели, открывъ тайну, удовлетворить требованіямъ Зевса; тутъ воля человѣка является намъ уже торжествующею въ нравственномъ смыслѣ над ударами судьбы. Если сравнить произведенія греческой поэзіи съ произведеніями индійской, то сначала придешь къ тому заключенію, что въ послѣдней идея судьбы выражается далеко не съ такою силою, какъ въ первой; даже удивляешься, почему сдѣлалась общимъ мѣстомъ мысль, будто бы на востокѣ, болѣе чѣмъ гдѣ-либо, во всѣ времена преобладала идея судьбы. Но дѣло въ томъ, что въ Индіи, высказавшись съ меньшею ясностію, идея эта совершенно отвращала человѣка отъ жизни; напротивъ въ Греціи, несмотря на всю свою силу, на всю ясность своего проявленія, она не могла сокрушить дѣятельность человѣка и совершенно убить въ немъ свободную волю. Но это развитіе дѣятельной способности, это стремленіе оградить свое *я* отъ вліянія высшихъ силъ, грозящихъ поработить его, легко могло довести до преобладающей любви къ своему *я*, до чувства самолюбиваго и даже эгоистическаго. Человѣкъ, стремясь закрѣпить за собою блага жизни, извлечь ихъ изъ нея сколько можно болѣе, легко становился неразборчивымъ въ выборѣ средствъ для достиженія этого. Какое-то чувство любви къ самому себѣ, доходящей до нарушенія правъ другихъ людей, соединенной съ стремленіемъ къ чувственной выгодѣ, съ умомъ изворотливымъ и тонкимъ, дѣйствительно развилось у грековъ и проявилось даже въ ихъ поэзіи. Таковъ Одиссей—этотъ идеалъ тонкой практической хитрости, которая считаетъ всѣ средства дозволенными, лишь бы только достигнуть своей цѣли. И для грековъ онъ былъ дѣйствительно человѣкъ идеальный, человѣкъ, какъ онъ долженъ быть. Это ясно какъ день изъ того уваженія, которымъ пользуется Одиссей отъ всѣхъ въ Иліадѣ и въ Одиссеѣ, вообще изъ того тона, какимъ разсказываетъ Омиръ всѣ его хитрости. Только Дантъ, какъ поэтъ христіанскій, могъ дать Одиссею, за его хитрость, мѣсто въ своемъ адѣ, а греки уважали въ немъ именно эту хитрость. Его поступокъ съ Ризомъ для грека омировской эпохи вовсе не низость, а подвигъ; (*) средства, какими выманиваетъ онъ у Филоктита его стрѣлы, кажутся безсовѣстными самому Филоктиту, но въ общемъ сознаніи грековъ того времени и это, безъ сомнѣнія, былъ подвигъ ума (**). Не даромъ употребляли Одиссея во всѣхъ предпріятіяхъ такого рода; знали, что онъ лучше всякаго достигаетъ цѣли и изъ всего умѣетъ извлекать выгоду. Чтоже,

(*) Иліада, пѣснь X.
(**) Софокловъ Филоктитъ.

какъ не хитрость и не находчивость во всѣхъ положеніяхъ, доставило ему и возвратъ въ отчизну? Омирова Одиссея представляетъ намъ идеализацію житейскаго благоразумія, которое соединяется въ героѣ ея съ постоянствомъ любви къ женѣ и родинѣ, съ терпѣніемъ и твердостью въ бѣдахъ. Изъ этого видно, что хитрость не мѣшаетъ ему быть вообще отличнымъ человѣкомъ даже и въ нашемъ смыслѣ слова; для грека же именно она и была однимъ изъ прекрасныхъ его качествъ. Тотъ же Одиссей въ софокловомъ Аянтѣ превышаетъ степенью своего нравственнаго развитія всѣхъ прочихъ; онъ возвышается до понятія, что ненавидѣть врага послѣ его смерти безсмысленно, и первый рѣшается отдать послѣдній долгъ падшему Аянту. Тутъ онъ рѣшительно перерастаетъ Ахилла, съ такимъ звѣрствомъ ругавшагося надъ безчувственмымъ трупомъ Гектора: дѣло въ томъ, что нравственныя понятія во время Софокла были уже зрѣлѣе и глубже, нежели при Омирѣ. Но Одиссей и у Омира служитъ общей выгодѣ своихъ соотечественниковъ, или по крайней мѣрѣ его личные интересы не противны общему благу, онъ не жертвуетъ имъ для своей личности. Напротивъ въ Агамемнонѣ и Ахиллѣ *личность* заботится болѣе о своихъ выгодахъ, объ удовлетвореніи своей страсти, нежели о благѣ общемъ. Агамемнонъ отнимаетъ у Ахилла невольницу, вовсе не заботясь о томъ, что греки лишаются чрезъ это его содѣйствія въ войнѣ. Съ другой стороны, Ахиллъ, изъ личнаго гнѣва не Агамемнона, перестаетъ служить общему дѣлу и остается неумолимъ ко всѣмъ просьбамъ грековъ, не смотря на опасность ихъ положенія, до тѣхъ поръ, пока смерть Патрокла не задѣваетъ въ немъ *личнаго* чувства дружбы у не заставляетъ его для *личной* мести снова начать службу общему дѣлу, Между тѣмъ для грека въ этой твердости страсти, въ этомъ непримиримомъ гнѣвѣ на врага заключалось что-то высокое, какая-то особенная мощь героическаго характера: если Одиссея представляетъ намъ идеалъ житейскаго благоразумія въ человѣкѣ, то Иліада идеализируетъ именно силу человѣческой страсти—въ гнѣвѣ Ахилла, который воспѣваетъ она. И дѣйствительно, есть что-то идеальное въ его упорствѣ, когда онъ, вѣрный чувству обиды отвергаетъ всѣ роскошные дары Агамемнона; а для грека временъ омировскихъ дары значили много: они доставляли наслажденіе душѣ его, какъ это видно изъ множества примѣровъ, и, отринувъ ихъ, Ахиллъ становится выше своего вѣка; въ немъ проявляется уже торжество нравственнаго начала надъ матеріальнымъ. Можно сказать вообще, что даже въ самыхъ идеальныхъ личностяхъ греческой поэзіи, въ самыхъ, по видимому, безкорыстныхъ чувствахъ ихъ, всегда почти есть небольшая эгоистическая примѣсь. Если въ эсхиловыхъ Эвменидахъ Аѳина принимаетъ сторону Ореста потому, что ей, какъ рожденной безъ матери, преступленіе Ореста представляется менѣе заслуживающимъ наказанія, ибо онъ мстилъ матери за отца,—то это еще не удивительно: Аѳина—богиня, а отъ греческихъ боговъ нравствен-

ности и ждать нельзя. Но эгоистическое начало замѣтно, какъ мы сказали, и въ идеальныхъ греческихъ людяхъ. Такъ Илектра, преисполненная чувства любви къ своему погибшему отцу и готовая для мщенія за смерть его пожертвовать жизнію, побуждается къ мести кромѣ того и тѣмъ, что глубоко чувствуетъ свое собственное униженіе (*). Такъ Ахиллъ въ эврипидовой «Ифигеніи въ Авлидѣ» обѣщаетъ Клитемнистрѣ спасти дочь ея преимущественно потому, что думаетъ тѣмъ самымъ отомстить Агамемнону, который, распустивъ ложную вѣсть о бракѣ его съ нею, осмѣлился какъ бы шутить надъ нимъ; а между тѣмъ Софоклъ, и тѣмъ болѣе Эврипидъ принадлежали уже къ болѣе зрѣлой порѣ греческаго развитія, и по сущности произведеній своихъ они поэты рѣшительно идеальные. Что-жь удивительнаго, если въ идеальныхъ лицахъ Омира видимъ мы нравственный эгоизмъ? Но съ теченіемъ времени онъ получилъ болѣе глубокій и возвышенный смыслъ. Такъ въ эврипидовой «Ифигеніи въ Тавридѣ» Пиладъ не соглашается, чтобы Орестъ палъ жертвою на алтарѣ Артемиды, а самъ онъ спасся, не соглашается преимуществено потому, что боится порицанія за это отъ людей. Въ этихъ послѣднихъ примѣрахъ (**) чувство эгоистическое становится уже чувствомъ чести; а у народа, въ религіи котораго преобладаетъ идея судьбы, подавляющая личность, сознаніе чести—это опасеніе чѣмъ нибудь уронить свою личность, эта забота о поддержаніи правъ ея—есть, безъ сомнѣнія, явленіе великое, свидѣтельствующее о высокой мощи духа. Въ софокловомъ Филоктитѣ это чувство чести достигло самаго идеальнаго своего выраженія; въ немъ оно рѣшительно становится чувствомъ героическимъ. Филоктитъ отказывается отъ счастія снова быть съ людьми, хочетъ лучше остаться опять въ одиночествѣ на необитаемомъ островѣ съ своею нестерпимою болью, чтобы только не удовлетворить желанію человѣка, который нѣкогда горько его обидѣлъ. Когда, уязвленный ядовитою змѣею, онъ былъ грекамъ въ тягость, они бросили его на островѣ совершенно одного, по совѣту Одиссея; теперь, когда богами возвѣщено, что только онъ своимъ искусствомъ метать стрѣлы можетъ доставить торжество грекамъ, этотъ самый Одиссей взялся привезти его къ нимъ, но Филоктитъ уже самъ не хочетъ: онъ лучше будетъ по прежнему страдать, но не окажетъ помощи тѣмъ, кои нѣкогда его бросили. По нашимъ понятіямъ, его поступокъ не достоинъ благороднаго человѣка: изъ эгоистическаго чувства мести онъ отказывается быть полезнымъ общему дѣлу. Но для грека месть была чувствомъ высокимъ. Быть непримиримымъ въ своемъ злопамятствѣ, стараться о томъ, чтобы дать врагу прочувствовать всю ту тягость бѣдъ, которую испыталъ самъ—въ этомъ заключалась для грека доблесть душевная. Онъ готовъ

(*) Софоклова Илектра.
(**) Изъ обѣихъ «Ифигеній»—Авлидской и Тавридской.

былъ пожертвовать счастіемъ, самою жизнію, только бы отомстить; какое-то дикое самоотверженіе заключалось въ этой эгоистической страсти! Отсюда въ греческой поэзіи цѣлый рядъ личностей, для насъ ужасныхъ, безчеловѣчныхъ; для грековъ—полныхъ душевной доблести, полныхъ нравственнаго величія. Даже Медея должна была представляться имъ лицемъ почти возвышеннымъ: они должны были сочувствовать ея мести, дивиться силѣ ея воли. Орестъ, отмщая за отца, убилъ мать свою; поступокъ этотъ былъ слишкомъ противоестественъ, чтобы не заслужить осужденія и у грековъ; но половина судей была на его сторонѣ, половина судей его оправдала, и само Божество, по понятіямъ вполнѣ-религіознаго Эсхила, заставило его отомстить (*). Эврипиду поступокъ Ореста казался уже рѣшительно противоестественнымъ; онъ открыто высказываетъ въ своей трагедіи, что Аполлону не знакомъ нравственный долгъ, ежели онъ въ состояніи предписать такой поступокъ (**). Но Эврипидъ въ своемъ образѣ мыслей ушелъ уже далеко впередъ противъ точки зрѣнія грековъ: онъ и на религію смотрѣлъ другими глазами. У Эсхила же месть Ореста представлена, какъ дѣло правое, предписанное самою религіею. Но бываетъ человѣкъ и въ такомъ положеніи, что не въ состояніи даже отомстить; онъ лишенъ и этой силы, онъ совершено уничтоженъ, воля его окована,—чтоже въ въ такомъ случаѣ остается ему дѣлать, чтобы избавиться отъ уничиженія? По понятію древнихъ, ему остается только убить себя. Самоубійство для избѣжанія бѣдствій и уничиженій было добродѣтелію для древнихъ; многіе историческіе примѣры свидѣтельствуютъ объ этомъ, потому не надо удивляться, ежели такіе примѣры встрѣтятся намъ и въ поэзіи. Эта высшая степень духовнаго эгоизма выразилась въ ней, какъ и другіе его виды. Вспомнимъ софоклова Аянта. Своею гордостью онъ накликалъ на себя злобу Паллады и она рѣшилась унизить его самымъ позорнымъ образомъ. Обиженный, по его мнѣнію, вождями грековъ, онъ бросается ночью убить ихъ; но Паллада помрачаетъ разсудокъ его до такой степени, что онъ принимаетъ стадо животныхъ за греческихъ вождей и произвоитъ въ немъ страшное кровопролитіе. Придя въ себя, онъ сознаетъ свою ужасную ошибку, видитъ всю глубину своего позора, и въ отчаяніи хочетъ умереть. Текмесса, чувствуя, что онъ въ состояніи самъ себя убить, пытается тронуть его безотрадностію того положенія, въ какое смерть его должна будетъ ее повергнуть. Она напоминаетъ ему, что родилась свободною, а теперь рабыня; что его рука лишила ее отечества, что отецъ и мать ея погибли, а сама она сдѣлалась рабыней. Но съ этихъ поръ—несчастная жертва судьбы—она предалась ему всею душою, стала жить только имъ однимъ. Она умо-

---

(*) Эсхиловы: Агамемнонъ, Хоэфоры, Эвмениды.
(**) Эврипидовъ Орестъ.

ляетъ Аянта не допустить ее сдѣлаться баснею его враговъ и перейти въ другія руки. «Если ты умрешь, говоритъ она ему, то въ этотъ самый день, жертва насилія грековъ, я буду обращена въ рабство вмѣстѣ съ твоимъ сыномъ!» Но напрасно несчастная старается тронуть Аянта: изъ за него она лишилась всего для нея дорогаго и, ставъ жертвою его страсти, была еще въ состояніи такъ сильно привязаться къ нему,—но чтожъ изъ этого? Вѣдь на то она женщина!—Онъ любилъ ее, пока она была ему нужна; теперь самая жизнь для него невыносима,—такъ чтожъ ему до нея? Гибни она, становись баснею враговъ, жалкою жертвою гнусной страсти каждаго,—онъ думаетъ только о своей собственной славѣ, его собственное *я* для него всего дороже! О сынѣ своемъ онъ еще заботится: поручаетъ его брату и остается въ полной увѣренности, что сынъ Аянта не можетъ попасть въ рабство; а той, которая сдѣлала его отцемъ, онъ просто велитъ замолчать, Вѣдь слезы ея несносны, вѣдь она ему надоѣдаетъ.... и въ подобной степени эгоизма для грека заключалось величіе духа! Но всѣ такого рода явленія были не что иное, какъ слѣдствіе того сознанія свободы человѣческой воли, того опасенія унизить ее, которое развилось у грековъ въ противоположность деспотизму судьбы. Эти чувства были совершенно естественны, они прямо вытекали изъ человѣческой природы. Только христіанство могло поставить человѣка выше человѣка, только оно могло создать новую нравственную природу, для которой честь заключается не во мнѣніи о насъ другихъ, а въ нашей собственной совѣсти, для которой месть есть униженіе чувства собственнаго достоинства, а не имѣть силы, не смотря на величайшія бѣдствія, всетаки жить и терпѣть, есть не что иное, какъ унизительная слабость духа! Для нашего взгляда, просвѣтленнаго христіанствомъ, не смотря на то, что мы еще непростительно мало умѣли усвоить себѣ его живительныя истины, должна казаться ложною основная черта большей части идеаловъ греческой поэзіи. Основную черту ихъ именно и составляетъ какой-то высшій, духовный эгоизмъ и исполинская сила страсти. Этотъ духовный эгоизмъ и эта сила страсти находятся въ тѣсномъ родствѣ между собою. Сильно предаваться страсти, значитъ ублажать свое *я*, которое все объято этою страстію. Для грека тутъ была сила характера, для насъ это слабость его, а сила характера въ самоотверженіи, въ умѣньи покорить свою страсть нравственному закону. Для грека въ Медеѣ могло быть что-то высокое, потому что въ ней видна сила страсти; для насъ характеръ ея низокъ, потому что страсть доводитъ ее до нарушенія священнѣйшаго закона природы. Но какъ грустно видѣть у новыхъ писателей старое греческое понятіе о поэтической красотѣ сильныхъ страстей. Понятіе это преимущественно можно встрѣтить у нѣмцевъ, которые обладаютъ какимъ-то особеннымъ умѣньемъ не сознавать тѣхъ нравственныхъ красотъ, кои внесены въ поэзію христіанствомъ, и раболѣпно благоговѣть предъ всѣмъ, что только антич-

но. Такъ и великій, идеальный, возвышенный Шиллеръ говоритъ въ своемъ «разсужденіи Объ употребленіи низкаго въ поэзіи»: (*) «При эстетическомъ обсужденіи, мы смотримъ *на силу*, при нравственномъ— на *сообразность съ закономъ*. Недостатокъ силы есть что-то презрѣнное, равно и всякій поступокъ, заставляющій подозрѣвать его. Всякій подлый, низкій поступокъ намъ противенъ по недостатку силы, который онъ обнаруживаетъ; напротивъ даже дьявольскій поступокъ, если только въ немъ выказывается сила, можетъ намъ эстетически нравиться.» Къ сожалѣнію, и одинъ изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ эстетиковъ, Розенкранцъ, вообще держащійся новыхъ началъ, болѣе понимающій преимущества нашего развитія, и въ основныхъ своихъ понятіяхъ сближающій нравственное съ поэтическимъ, по какой-то непонятной причинѣ также высказалъ мысль, будто бы дурной поступокъ, ежели въ немъ проявляется сила и свобода, и ежели онъ совершается человѣкомъ съ могучею волею для какой-нибудь высшей цѣли, можетъ сдѣлаться поэтическимъ (**). Мнѣніе это можно объяснить развѣ тѣмъ, что нѣмецкому эстетику надо же отстоять поэтическое достоинство многихъ нѣмецкихъ идеаловъ въ родѣ Карла Мора—этого героя-разбойника, или Маркиза Позы, который для своихъ высшихъ цѣлей самымъ подлымъ образомъ употребляетъ во зло довѣріе Филиппа и чрезъ это становится ниже его, чего вовсе не хотѣлъ поэтъ и что обидно для нравственнаго и для поэтическаго чувства читателя. Но возвратимся къ грекамъ.

Нельзя сказать, чтобы у нихъ съ теченіемъ времени не стало развиваться новое начало, обуздывающее эгоизмъ, именно понятіе о благѣ общемъ, которому все личное должно покориться. Такъ у Эврипида Ифигенія думаетъ, что съ местію за Елену соединено обезпеченіе правъ всѣхъ грековъ, что тутъ частный случай получаетъ общенародную важность. «Глаза цѣлой Эллады, говоритъ она матери, теперь устремлены на меня, отъ меня одной зависитъ помѣшать на будущее время варварамъ похищать благородныхъ женъ Эллады, отомстивъ имъ за позоръ Елены, увезенной Александромъ; я спасу ихъ всѣхъ моею смертію. Спасительница Эллады — я буду обладать славою самою завидною; должна ли я наконецъ такъ дорожить своею жизнію? Ты дала мнѣ ее для общей выгоды грековъ, а не для меня одной (***). Но надо было уже дорасти до точки зрѣнія Эврипида, чтобы смотрѣть на это такими глазами. Собственно говоря, для грека отечествомъ былъ только его родной городъ; извѣстно, что понятія о народѣ, какъ націи, у него не было, не могло быть и понятія о ближнемъ. Пиндаръ, съ своимъ возвышеннымъ полетомъ мысли, со всѣмъ благородствомъ своихъ чувствъ, не считалъ для себя унизительнымъ во время войны съ персами быть на ихъ сто-

(*) Schiller's Werke, B. 12.
(**) Rosenkranz, Aesthetik des Hässlichen B, III, c. α. 325—337.
(***) Эврипидова Ифигенія въ Авлидѣ.

ронѣ. Онъ смотрѣлъ на эту войну, какъ на личную вражду съ персами іонянъ, и самъ слѣдовалъ своему личному убѣжденію, сохраняя преданность персамъ. Впослѣдствіи война стала болѣе принимать характеръ общій для всѣхъ городовъ Греціи, но всетаки были мужи, преданные персидскому началу, потому что оно соотвѣтствовало ихъ личному убѣжденію. Спартанцы даже вступили впослѣдствіи въ сношенія съ персами для униженія Аѳинъ; да Аѳины и Спарта почти и не сознавали своего родства. Даже въ каждомъ государствѣ Греціи было, можно сказать, не одно, а два государства, разграниченныя нравственнымъ рубежемъ различныхъ убѣжденій, и даже такіе мужи, какъ Ѳукидидъ, позволяли себѣ изъ вражды партій измѣнять общему дѣлу. Однако во времена Перикла греки уже возвысились до идеи объ общемъ благѣ; это видно изъ одной рѣчи Перикла (*). Въ ней между прочимъ встрѣчаемъ слѣдующія мысли: » гражданинъ, счастливый самъ по себѣ, тѣмъ не менѣе гибнетъ вмѣстѣ съ своимъ отечествомъ; но, несчастный въ счастливомъ отечествѣ, онъ всетаки скорѣе себя поддержитъ. И такъ, ежели государство имѣетъ силу сносить частныя несчастія своихъ членовъ, между тѣмъ какъ каждый изъ нихъ не въ состояніи выдержать бѣдствія государства, то какъ-же всѣмъ не соединиться для его защиты? Не забывайте жь общаго блага, какъ дѣлаете вы это нынѣ, будучи слишкомъ переполнены чувствомъ вашихъ личныхъ страданій » и т. д. Но эти слова родились лично въ умѣ Перикла, и изъ нихъ видно, что масса гражданъ не доходила до подобной высоты мысли. Да и самъ Периклъ, въ этой рѣчи возвысившійся надъ этоизмомъ, въ политикѣ своей держался началъ эгоистическихъ. Конечно это былъ не его личный эгоизмъ, а эгоизмъ аѳинскій, направленный противъ святости правъ союзниковъ и отчасти противъ выгодъ всѣхъ грековъ вообще. Вспомнимъ, какъ поступилъ Периклъ съ союзническою казною. Назначеніе ея было: служить продолженію персидскихъ войнъ, т. е. общему дѣлу грековъ, а онъ употребилъ ее для личныхъ выгодъ Аѳинъ: на счетъ общей казны украсилъ свой родной городъ. Мѣра эта, если судить о ней со всею строгостью нашихъ понятій, должна быть признана мѣрою несправедливою. И какъ ни была она сообразна со степенью нравственнаго развитія грековъ, мѣра эта дорого обошлась Аѳинянамъ: притѣснительныя дѣйствія ихъ противъ союзниковъ, возбудивъ всеобщее негодованіе, погубили Аѳины. Периклъ есть прямое доказательство той истины, что дурныя средства, къ какимъ бы блестящимъ слѣдствіямъ ни приводили они сперва, всетаки имѣютъ подъ конецъ слѣдствія самыя пагубныя. Первый виновникъ паденія Аѳинъ именно и есть Периклъ, или, лучше сказать, не онъ, а вся недостаточная степень нравственнаго развитія грековъ, высказавшаяся въ политикѣ Перикла. Но если у грековъ

(*) Переданной Ѳукидидомъ, кн. II, гл. 60.

личное не дало развиться *общенародному*, то тѣмъ менѣе было возможности даже возникнуть мысли объ *общечеловѣческомъ*. Еще объ общенародномъ было у грековъ нѣкоторое понятіе; если у нихъ не находимъ мы слова-народъ (въ нашемъ смыслѣ, какъ нація), то встрѣчаемъ слово Πανέλληνες, означающее всѣхъ грековъ вообще. Но греки только эллинское племя и считали полными людьми; если они и вступали въ союзы съ варварами, то только изъ видовъ, а варвары всегда считались какъ бы полулюдьми. Хотя обращеніе съ рабами въ Греціи было несравнено человѣколюбивѣе, нежели въ Римѣ, всетаки они, лишенные всѣхъ правъ, были почти не люди; личное нравственное чувство грековъ не позволяло имъ по прихоти убивать ихъ, но вѣдь безъ надобности не убиваютъ и животныхъ. Еще въ V-мъ вѣкѣ, по закону, вмѣсто господина подвергался пыткѣ рабъ его. Наконецъ, не смотря на всю высокую степень греческаго развитія, прекрасное видоизмѣненіе человѣческаго рода, болѣе нѣжное и утонченное его явленіе—женщина, никогда не пользовалась одинакими правами съ мужчиной. Отецъ заслуживалъ бо̀льшаго уваженія, нежели мать; больно читать, какимъ страннымъ образомъ старались греки объяснить преимущества отца передъ матерью (*). Но женщина гречанка всетаки была человѣкъ, а женщина иноплеменная, женщина-плѣнница, была не что иное какъ вещь. Оторванная отъ родныхъ своихъ, она должна была служить какому нибудь грубому воину платою за кровавые его подвиги, платою, быть можетъ, за то, что именно онъ убилъ мужа и дѣтей ея! Съ теченіемъ времени у грековъ и въ этомъ отношеніи должно было явиться болѣе человѣколюбія; но они никогда не переставали считать Иліаду книгою книгъ, руководствомъ при воспитаніи: стало быть ихъ не возмущали тѣ картины рабства и униженія женщинъ, которыя Омиру рѣшительно ни почемъ. Грекъ умѣлъ любить отца, уже менѣе мать, умѣлъ любить брата, друга, жену, сестру, умѣлъ любить свой родной городъ, но онъ не былъ въ состояніи любить человѣка, какъ ближняго; не даромъ не существовало для него и слова: ближній!

Мы убѣдились въ томъ, что идея судьбы не убила въ грекахъ сознанія ихъ личной свободы; убѣдимся теперь въ томъ, что безнравственность боговъ не убила въ нихъ силы нравственнаго сознанія. Какое-то странное чувство овладѣваетъ душою, когда читаешь Исіода или Пиндара, и видишь, съ какимъ цѣломудреннымъ спокойствіемъ описываютъ они самыя соблазнительныя похожденія боговъ своихъ, сохраняя при томъ всю теплоту нравственнаго убѣжденія,—вѣря, что эти самые боги любятъ правду и караютъ людей за уклоненіе отъ нея. Только въ послѣдствіи Эврипидъ, этотъ поэтъ-философъ, могъ дойти до слѣдующей мысли: «справедливо-ли, если боги, начертавшіе намъ законы, первые ста-

(*) См. въ эсхиловыхъ «Эвменидахъ» сцену суда.

новятся нарушителями ихъ? За что обвинять людей, если они подражаютъ порокамъ боговъ, которые подаютъ имъ столь пагубные примѣры»? (*) Исіодъ и Пиндаръ не позволяютъ себѣ разсужденій такого рода, подобно дѣтямъ, которыя не рѣшаются судить о старшихъ: для нихъ какъ-то совмѣстимо, что боги сами нарушаютъ нравственные законы, а отъ людей требуютъ строгаго выполненія ихъ. Вся греческая трагедія проникнута идеею глубокаго уваженія къ богамъ. (**) Изъ нея каждый невольно сдѣлаетъ слѣдующій выводъ: боги неизмѣримо выше и могущественнѣе тебя; со всею твоею силою и душевною доблестью ты передъ ними ничто; остерегайся чѣмъ-либо оказать имъ неуваженіе: ты вдругъ исчезнешь, развѣянный въ прахъ. Эта мысль, изъ которой вытекаетъ другая—о непрочности благъ, измѣнчивости счастія, должна была уравновѣсить въ греческой поэзіи то чувство любви ко всему земному, то стремленіе наслаждаться, и ту радость отъ наслажденія, которыя развились у грековъ предпочтительно передъ индійцами. Эта неотразимая мысль не могла не найти себѣ выраженія и въ странѣ, которая произвела влюбленнаго въ земную жизнь Анакреонта; и въ ней еще слышится голосъ тоски по какой-то порѣ прочнаго блаженства, которое утратилъ человѣкъ. Голосъ этотъ долженъ былъ будить грековъ средь чувственнаго сна, не давать имъ совершенно погрязнуть въ матеріальныхъ наслажденіяхъ, напоминая имъ, что эти наслажденія не составляютъ цѣли жизни. А у Анакреонта вся цѣль жизни именно въ нихъ-то и заключается; но съ другой стороны, нельзя не сознаться, что они у него облагорожены идеею красоты. Чтобы убѣдиться въ томъ, что чувственность Анакреонта есть опоэтизированная, высшая, а не та, которая, по всей вѣроятности, была въ греческой дѣйствительности, стоитъ только прочесть любую изъ комедій Аристофана: тамъ чувственность представляется такъ, какъ она есть, въ отвратительномъ видѣ. Правда, Аристофанъ отличается каррикатурностью и жилъ позже, въ эпоху нравственнаго упадка грековъ, но съ одной стороны если картины его и на половину вѣрны дѣйствительности, то ужь и этого довольно, а съ другой—для столь глубокаго нравственнаго упадка, какой рисуется намъ у Аристофана, въ жизни грековъ уже за долго до того дожны были крыться достаточные зародыши грубой чувственности. У Анакреонта, какъ мы сказали, преобладаетъ чувство красоты, а красота, если можно такъ выразиться, есть *самая духовная сторона чувственнаго*. Еслибъ не это, то лирика Анакреонта, выражающая сохраненный до старости чувственный пылъ, слишкомъ глубоко оскорбила бы нравственное чувство; но тутъ дѣло не

(*) Эврипидовъ Іонъ.

(**) Кромѣ, развѣ, нѣкоторыхъ произведеній Эврипида, да и онъ только въ немногихъ мѣстахъ говоритъ противъ греческой религіи, или, лучше сказать, становится выше ея, хочетъ ее очистить.

въ томъ, что онъ, вопреки самой чувственной природѣ, требуетъ еще наслажденій, отъ которыхъ давно бы пора ему отказаться; а въ томъ, что онъ не можетъ разлюбить красоту, не можетъ оторвать отъ нея свои взоры, хотѣлъ бы доживать дни свои въ кругу прекрасныхъ, полныхъ юной жизни существъ. Но греки, какъ мы сказали, умѣли понимать, что блага земли, какъ они ни упоительны, всетаки не прочны. Собственно у Анакреонта мысль эта не проглядываетъ, какъ проглянула она у индійца Бхартрихари въ концѣ его «Книги Любви;» у грековъ досталась она едва ли не исключительно на долю трагедіи, которая постоянно напоминала грекамъ, что счастіе непрочно. Что бы удержать его за собою, на сколько это возможно, надобно съ неутомимою заботливостью стараться выполнять малѣйшія предписанія боговъ. Нарушеніе какого-нибудь религіознаго обряда можетъ навлечь на человѣка кару небесную, а тѣмъ болѣе горе ему, ежели онъ не хочетъ повиноваться словамъ оракула, устами коего говоритъ къ нему божество. За неуваженіе Лая къ словамъ Пиѳіи долженъ былъ заплатить своимъ невольнымъ преступленіемъ злополучный Эдипъ. Боги безъ милосердія караютъ гордость человѣческую; все, что поднялось слишкомъ высоко, что слишкомъ долго стояло на вершинѣ счастія, должно непремѣнно пасть: ибо прочнаго счастія нѣтъ на землѣ. Въ греческой трагедіи безпрерывно видимъ мы божескую кару за человѣческую гордость,—какъ бы повтореніе той первоначальной кары, которая разразилась надъ всѣмъ человѣческимъ родомъ за то, что онъ осмѣлился свободу своей воли направить противъ закона нравственнаго, установленнаго Божествомъ. Иліонъ слишкомъ долго процвѣталъ среди государствъ малоазійскихъ; часъ его долженъ былъ пробить, и онъ былъ только ускоренъ безнравственнымъ поступкомъ Александра (Парида).—Боги должны были, по понятію грековъ, покарать его за этотъ поступокъ, не смотря на то, что они сами дѣлали иногда тоже самое; и вотъ за преступленіе одного человѣка должна пострадать цѣлая страна, которая и безъ того уже заслужила паденіе тѣмъ, что долго процвѣтала. Иліонъ падаетъ, греки торжествуютъ, но въ порывѣ торжества своего они впадаютъ въ гордое забытье, и самые храмы боговъ обагряютъ кровію. И вотъ, надъ ними также разражается кара боговъ: всѣ они претерпѣваютъ величайшія несчастія на возвратномъ пути, а многіе и вовсе не попадаютъ въ отечество. Тотъ же, кто между греками далеко возвысился надъ всѣми,—верховный ихъ вождь, широко-владѣющій Агамемнонъ,—онъ во все продолженіе войны пользовался слишкомъ большимъ почетомъ, чтобы не возбудить зависти въ богахъ. Агамемнонъ возвращается въ отечество, народъ выходитъ ему на встрѣчу, жена разстилаетъ передъ нимъ роскошныя ткани, съ тѣмъ чтобы онъ сошелъ на нихъ съ корабля и нога его не коснулась голой земли; слишкомъ поздно вспоминаетъ онъ о смиреніи и пугается этого блеска, которымъ хочетъ окружить его жена; онъ съ ужасомъ говоритъ ей:

Не разбуди въ богахъ великихъ зависть.
Симъ пурпуромъ: лишь имъ приличенъ онъ (*)!

Но зависть боговъ возбуждена уже давно, еще въ то время когда онъ этого не чувствовалъ, когда онъ объ этомъ не думалъ; и вотъ, не проходитъ часа, какъ онъ убитъ тою самою женою, которая подобострастно разстилала передъ нимъ ткани! Но Агамемнонъ долженъ пасть не только потому, что заслужилъ кару своею гордостью; на немъ также лежитъ проклятіе, которое онъ наслѣдовалъ отъ отцевъ,—проклятіе, навлеченное на весь родъ его Танталомъ—за неуваженіе къ богамъ, и Пелопомъ—за вѣроломное убіеніе имъ Миртилла. Боги никогда не оставляютъ безъ возмездія пролитую кровь, и кара ихъ за убійство переходитъ изъ рода въ родъ. Въ наказаніе за убійство, совершенное праотцемъ, его потомки какъ бы по наслѣдству становятся убійцами, такъ что одно кровавое дѣло, отомщая за другое, вызываетъ въ свою очередь третье. Такимъ образомъ люди становятся злодѣями по волѣ судьбы. Но нравственное и поэтическое чувство грековъ умѣло и ужасающее преданіе о Пелопидахъ смягчить и облагородить. То лице, кооорое представляется тутъ орудіемъ казни другаго, обыкновенно само заслуживаетъ казнь потому, что побуждается къ убійству не однимъ сознаніемъ необходимости мести, какъ долга, но и какою-нибудь эгоистическою причиною. Такъ Клитемнистра убиваетъ Агамемнона не потому только, что онъ принесъ въ жертву дочь ея, и что отомстить за нее долгъ матери (по понятію грековъ), но и потому, что она любитъ Эгиста, и вотъ за это-то Клитемнистра въ свою очередь заслуживаетъ кару. Напротивъ Орестъ убиваетъ мать по одному только чувству долга, а потому, не смотря на всю ярость Эринній, онъ наконецъ оправданъ богами и съ него снимается проклятіе, лежавшее на всемъ родѣ Пелопа. Но боги караютъ людей не за одни только смертоубійства: они караютъ также за нарушеніе святости гостепріимства, представляясь намъ въ греческой поэзіи какъ-бы блюстителями неприкосновенности этой добродѣтели. Замѣчательно, что нѣтъ почти ни одного народа, которой бы въ самыя отдаленныя времена своего существованія, не смотря на всю грубость своихъ нравовъ, не обладалъ этою патріархальною добродѣтелью, въ которой слышится намъ голосъ лучшей стороны человѣческой природы, голосъ, тѣмъ болѣе насъ поражающій, что онъ пробивается сквозь толстую кору чувствъ самыхъ эгоистическихъ. Если же эта чудная добродѣтель, какъ наслѣдіе первообразнаго нормальнаго состоянія человѣка, проявляется и у самыхъ дикихъ народовъ, составляя какое-то свѣтлое исключеніе среди темныхъ дѣлъ ихъ кровожадной жизни, то тѣмъ въ

(*) Эсхиловъ Агамемнонъ.

большихъ размѣрахъ, тѣмъ съ бо̀льшею утонченностію должна была она проявиться у грековъ, стоявшихъ и въ древнѣйшую пору своей жизни на болѣе высокой степени развитія. Эта добродѣтель составляла у нихъ силу противодѣйствующую тому избытку нравственнаго эгоизма, который замѣтили мы въ греческой жизни, какъ естественное слѣдствіе оппозиціи противъ идеи судьбы. Тѣмъ съ большею любовію должна была поэзія принять въ себя эту добродѣтель,—и точно мы встрѣчаемъ у грековъ цѣлый рядъ возвышенныхъ произведеній, въ коихъ на первомъ планѣ стоитъ она, возведенная въ высшую сферу, поднята далеко, далеко надъ дѣйствительностью. Трагедія Эсхила «Умоляющія» вся проникнута величіемъ этой добродѣтели. Царь Аргоса рѣшается дать пріютъ Данаидамъ, не смотря на то, что этимъ онъ навлекаетъ на себя бѣдствія войны. Съ такимъ же самоотверженіемъ Ѳисей даетъ пріютъ Эдипу (*). Тоже почти видимъ мы въ эврипидовыхъ «Ираклидахъ»; тутъ также Ѳисей начинаетъ войну за просящихъ у него пріюта. А въ «Умоляющихъ» Эврипида жены и родственники убитыхъ подъ Ѳивами вождей приходятъ въ Аѳины съ мольбою—заставить аргивянъ выдать имъ тѣла падшихъ; и аѳиняне достигаютъ этого, выдержавъ за нихъ войну. Все это примѣры гостепріимства высшаго рода. Конечно, побужденіемъ была тутъ всего болѣе надежда заслужить этимъ милость боговъ, и боязнь—неуваженіемъ къ просьбѣ несчастныхъ навлечь на себя небесную кару; но тутъ важно само собою понятіе, что боги требуютъ состраданія не только къ отцу, матери, другу или брату, но и ко всякому, кто только несчастливъ. Мы видѣли, что у древнихъ не было понятія о ближнемъ; но въ этихъ подвигахъ высшаго гостепріимства есть какъ бы какое-то предначатіе его. Тутъ греки становились уже не только выше своей религіи, но и выше всего своего образа мыслей; но нѣтъ никакого сомнѣнія, что высшее свое назначеніе, утонченнѣйшую степень своего развитія получила эта добродѣтель не въ дѣйствительной жизни грековъ, а въ ихъ поэзіи. Она брала изъ исторіи фактъ, и возводила его въ высшую сферу, изъ того, что было, дѣлая то, что *должно было быть* въ данномъ положеніи.

Вся греческая поэзія стояла вообще выше греческой дѣйствительности. Что это такъ въ Иліадѣ и Одиссеѣ легко можно вывести изъ самой Иліады и Одиссеи. Оба эпоса представляютъ намъ самую вѣрную картину героическаго времени греческой жизни; между тѣмъ эта жизнь въ нихъ до такой степени облагорожена и возвышена надъ своимъ уровнемъ, что сколь бы простою и естественною ни казалась она намъ, достаточно нѣсколько напряженнаго размышленія для убѣжденія себя въ томъ, что въ дѣйствительности эта жизнь не могла дойти до такой идеальной высоты. Идеальность заключается

(*) Софокловъ Эдипъ въ Колонѣ.

тутъ не въ томъ, что герои Омира являютъ въ себѣ примѣры вещественной силы и храбрости, превосходящіе дѣйствительность, что нѣкоторые изъ этихъ примѣровъ даже сверхъестественны, что каждый изъ героевъ имѣетъ свой періодъ подвиговъ, въ который онъ, одинъ, не стратегическими дѣйствіями,—что не было бы удивительно,—а личною физическою силою, вдругъ даетъ новый оборотъ дѣлу, и гонитъ передъ собою цѣлыя полчища; нѣтъ, идеализація такого рода встрѣчается въ первобытной поэзіи всѣхъ народовъ, у другихъ она даже несраненно громаднѣе, а у грековъ и вещественная сила преувеличена только до извѣстной степени и по большей части не много удаляется отъ дѣйствительно-возможнаго для человѣка. Поэзія греческая именно и отличается какою-то гармоніею между идеальнымъ и дѣйствительнымъ; ничто но преувеличено въ ней до того, чтобы прямо казаться невозможнымъ, а между тѣмъ многое рѣшительно выше дѣйствительности. Это не то, что идеализація у индійцевъ. Тамъ, какъ мы видѣли, физическая сила доведена до чудовищнаго, а нравственное величіе доходитъ иногда до такого безстрастія, что ему уже не сочувствуешь, потому что въ немъ не видишь ничего живаго человѣческаго; напротивъ у грековъ самыя идеальныя чувства становятся совершенно человѣческими, они вкоренены въ человѣческую природу и уживаются въ ней съ немощною и нисшею стороною человѣка, не будучи подавлены ею. Въ Индіи были олицетворенія отдѣльныхъ чувствъ, въ Греціи видимъ уже многосложные характеры, въ коихъ высшая и нисшая сторона человѣческой природы развиты почти на равнѣ. Въ герояхъ Омира нисшая природа рязвита до такой степени, что трудно допустить при ней возможность—не высшей природы вообще, а такого богатства ея, какое видимъ мы въ Иліадѣ и Одиссеѣ. Всѣ личности у Омира—люди самые матеріальные: ѣда и питье для нихъ дѣло до такой степени важное, что поэтъ считаетъ нужнымъ описывать процессы приготовленія и раздачи ихъ: они услаждаютъ душу вещественными дарами, до жадности любятъ добычу, за добычу между ними можетъ начаться такая вражда, отъ которой страждетъ и гибнетъ цѣлое войско; для добычи они разрушаютъ города, и уводя изъ нихъ женъ, дѣлятъ ихъ между собою, какъ вещи; они любятъ воинскія игры, и наградою побѣдителямъ на этихъ играхъ, вмѣстѣ съ треножниками, конями, котлами и т. п. назначаются и женщины, которыя такимъ образомъ безпрестанно могутъ переходить изъ рукъ въ руки, какъ какіе нибудь припасы по прихоти владѣльца переходятъ изъ кладовой въ кладовую, но вѣдь это женщины—рабыни, что-же свободныя? И онѣ стоятъ не многимъ выше: только нѣкоторыя изъ нихъ поднимаютъ голосъ въ теченіе всего хода обоихъ эпосовъ; даже почтительный Телемакъ прямо говоритъ матери, конечно нѣсколько другими словами, чтобы она мол-

чала и не мѣшалась не въ свое дѣло (*); молодыя царевны по большей части проходятъ передъ нами какими-то безмолвными тѣнями, и служатъ только къ тому, чтобы сводить въ баню какого нибудь матеріальнаго героя, и не всякій, подобно Одиссею, отказывается отъ этой чести. Герои Омира ничѣмъ не стѣсняются; они открыто хвалятся избыткомъ вещественной силы; они въ состояніи, на моленія отца—освободить дочь изъ плѣна, отвѣчать слѣдующимъ образомъ:

Дѣвѣ свободы не дамъ я, она обветшаетъ въ неволѣ,
Въ Аргосѣ, въ нашемъ дому, отъ тебя, отъ отчизны далече,
Ткальный станокъ обходя, или ложе со мной раздѣляя (**).

Эти герои рѣшатся отпустить плѣнницу только въ такомъ случаѣ, когда того потребуетъ какое нибудь божество, иначе и не ждите! Эти герои такъ злы въ своей мести, что потѣшаются въ теченіи нѣсколькихъ дней безпощаднымъ поруганіемъ трупа врага своего; наконецъ они считаютъ почетнымъ для своего друга — принести на могилѣ его человѣческую жертву!

Между тѣмъ, не смотря на все это, въ этихъ герояхъ есть столько благородныхъ человѣческихъ чувствъ, эти чувства выражены съ такою силою, что мы невольно забываемъ ихъ слабыя, на нашъ взглядъ, стороны, мы невольно сочувствуемъ имъ, любимъ ихъ. При всей матеріальности, при всемъ эгоизмѣ, въ нихъ видно самое теплое чувство дружбы, благоговѣніе передъ святостью гостепріимства, даже уваженіе и въ нѣкоторыхъ случаяхъ снисхожденіе къ врагу. Хитрый, житейски-мудрый Одиссей, считающій всѣ средства дозволенными для достиженія цѣли, до такой степени вѣренъ долгу соратнаго товарищества, что въ то время, когда, готовый уже бѣжать отъ страшнаго натиска троянъ, онъ замѣчаетъ окружаемаго ими Нестора, — тотчасъ побѣждаетъ въ себѣ эгоистическое чувство страха, и спѣшитъ на помощь къ старцу. Діомидъ готовъ вступить въ борьбу съ однимъ изъ троянъ; но вдругъ открывается, что дѣдъ Діомида когда-то угощалъ у себя его дѣда, и они расходятся, обмѣнявшись дарами. Аянтъ и Гекторъ, послѣ нерѣшительнаго между ними боя, въ знакъ взаимнаго уваженія мѣняются оружіемъ; тутъ уже видно торжество благородной стороны человѣка надъ чувствомъ ненависти къ врагу. А Ахиллъ, грубый, непримиримый въ своемъ гнѣвѣ, способный въ продолженіе нѣсколькихъ дней ругаться надъ трупомъ человѣка? На какую высокую степень величія возводитъ его чувство дружбы; какъ онъ становится мужески-нѣженъ во время

(*) Одиссея, пѣснь 1, стихъ 352—355 (переводъ Жуковскаго).

(**) Иліада, пѣснь 1, стихъ 29—31 (переводъ Гнѣдича).

тоски своей надъ тѣломъ Патрокла, и какъ выкупаетъ это прекрасное чувство дружбы всѣ его неистовые поступки! Онъ мститъ за друга, и месть его ужасна, — но чтобы отомстить за него, онъ жертвуетъ самимъ собою: онъ знаетъ, что за тѣ кровавые подвиги, которые онъ совершаетъ въ честь падшаго друга, ему суждено рано умереть по приговору боговъ, и онъ рѣшается скорѣе низойти въ міръ тѣней, чтобы тамъ снова увидѣться съ своимъ Патрокломъ. И вотъ, въ самую минуту плача надъ тѣломъ друга, застаетъ его старецъ Пріамъ; сердце героя размягчено чувствомъ грусти, и старцу безъ труда удается вымолить тѣло сына у того кровожаднаго воина, который еще такъ недавно ругался надъ нимъ! По всему видно, что поэтическое чувство грековъ, взглянувъ на дѣйствительность, не отвернулось отъ того, что въ ней грубо и матеріально, изобразило это грубое и матеріальное, какъ бы считая его необходимымъ для полноты человѣческаго образа; но вмѣстѣ съ тѣмъ, оно глубоко заглянуло въ душу человѣка, съ любовью извлекло изъ нея все, что только можно было извлечь высокаго и благороднаго по понятію времени, перенесло въ міръ искусства, еще болѣе возвысивъ и облагородивъ, это высокое и благородное, — и произвело такимъ образомъ созданія, которымъ мы удивляемся до сихъ поръ, забывая все, что есть въ нихъ слишкомъ матеріальнаго на наши глаза. Наконецъ во всемъ тонѣ великихъ созданій Омира видна явная идеальность. Можно ли вообразить себѣ, чтобы люди, въ своихъ стремленіяхъ и привычкахъ столь грубые, выражались съ такимъ достоинствомъ? Въ рѣчахъ ихъ нѣтъ и малѣйшей напыщенности, все просто и естественно, но во всемъ видна какая-то сдержанность, какое-то цѣломудріе выраженій, которое тѣмъ болѣе поражаетъ при нецѣломудренности жизни; какая-то дѣвственная чистота и умѣренность языка! Даже тамъ, гдѣ эти грубые герои, въ пылу самаго страшнаго гнѣва, бранятся между собою, даже и тамъ замѣтна поразительная умѣренность. Эти люди не могли говорить такъ въ дѣйствительности; но поэтическое чутье грека понимало, что они должны были говорить такъ въ поэзіи. Какъ же послѣ этого назвать странную попытку, которую мы видѣли еще недавно въ нашей литературѣ,—передать поэтически-простую рѣчь героевъ Омира крѣпкими выраженіями нашей простонародной рѣчи?.. Кажется, трудно и представить себѣ болѣе грубую ошибку; а намѣреніе переводчика, безъ сомнѣнія, было доброе; но крайность довела его до того, что весь добросовѣстный трудъ его пропалъ безвозвратно. Кто желаетъ видѣть героевъ Омира такими, какими, вѣроятно, были они въ дѣйствительности, тому стоитъ только прочесть шекспирову драму «Троилъ и Крессида», содержаніе коей взято изъ троянской войны. Шекспиръ, какъ извѣстно, изображалъ жизнь, какъ она есть; это не значитъ, чтобы онъ бралъ изъ нея все, что попало, — нѣтъ, онъ понималъ, что многое въ жизни слишкомъ

мелко и несущественно, чтобы быть принято поэзіей; но то, что бралъ изъ жизни, всегда выставлялъ онъ такъ, какъ оно есть, нисколько не возвышая и не облагораживая. То-же начало руководило имъ и въ «Троилѣ и Крессидѣ» и намъ кажется, что тутъ онъ именно изобразилъ то, чѣмъ большая часть омировыхъ героевъ была въ дѣйствительности. Напрасно Розенкранцъ (*) говоритъ, что Шекспиръ въ этой драмѣ пародировалъ Иліаду; онъ только болѣе развилъ въ герояхъ ея матеріальную сторону, позбавилъ стороны идеальной, и заставилъ ихъ говорить языкомъ вовсе не сдержаннымъ, а такимъ, какимъ вообще говорятъ у Шекспира. Развѣ только Ахиллъ и Патроклъ нѣсколько приближаются къ пародіи, но они у Шекспира играютъ роль второстепенную. Агамемнонъ, Несторъ, Одиссей — вовсе не пародированы и въ сущности вѣрны типу омировскому, а Гектору приданы черты благородства, какихъ нѣтъ и не могло быть у Омира, — именно черты рыцарскія. Шекспиръ, повидимому, смотрѣлъ на героическій періодъ Греціи какъ на періодъ рыцарства; это видно изъ всего хода драмы. Въ ней черты рыцарскаго благородства смѣшаны съ грубостью самою неприкрытою, самою откровенною, какъ вездѣ у Шекспира, какъ это было въ средніе вѣка, какъ должно было быть и въ греческой дѣйствительности.

Не видна ли наконецъ идеальная высота взгляда въ томъ достоинствѣ, какое придаетъ Омиръ троянамъ? Варвары казались для грековъ не полными людьми; что же были варвары-враги? Между тѣмъ у Омира въ лицѣ троянъ вы видите такихъ же людей, какъ и греки. Всѣ они точно также идеализированы, всѣ говорятъ съ такимъ же достоинствомъ; наконецъ во главѣ ихъ стоитъ герой, въ высшей степени возбуждающій наше сочувствіе, — этотъ Гекторъ, весь преисполненный одного великаго чувства, Гекторъ, котораго будутъ любить до тѣхъ поръ, пока люди на разучатся любить свое отечество!

Но выше дѣйствительности не одна поэзія Омира; то же надо сказать и о греческой трагедіи. Она выше дѣйствительной жизни не потому единственно, что жизнь представляется въ ней только въ свои высшія мгновенія, что въ ней дѣйствуютъ только люди, одаренные атлетическою силою характера и являющіеся въ минуту борьбы съ высшею силою рока; она выше дѣйствительности и по характеру того общаго впечатлѣнія, какое производила на грековъ, она выше ея потому, что ставила ихъ самихъ выше ихъ обычной точки зрѣнія. Въ греческой трагедіи выражается не одна только идея могущества боговъ и ничтожества передъ ними человѣка; съ этой идеей была сродна, изъ нея естественнымъ образомъ вытекала другая: счастіе на землѣ не прочно, боги могутъ завтра же разрушить его; вотъ поэты и выводятъ пе-

(*) Aesthetik des Hässlichen, 399.

редъ тобой примѣры разрушеннаго счастія, чтобы ты помнилъ, что тоже можетъ постигнуть и тебя; не гордись же своимъ счастіемъ и умѣй сочувствовать чужому бѣдствію, умѣй оплакивать его какъ бы свое собственное! Трагедія грековъ была, вмѣстѣ съ чувствомъ того высшаго гостепріимства, о которомъ мы говорили, какъ бы идеальнымъ противодѣйствіемъ тому эгоистическому началу, которое такъ сильно развилось во всей жизни древнихъ. Такъ, въ ней какъ бы чувствовалось какое-то предвкушеніе любви къ ближнему, любви къ человѣку, какъ человѣку! И вотъ, трагики выводили передъ греками бѣдствія не однихъ грековъ, но и варварскихъ народовъ, даже самыхъ враговъ ихъ,—и греки, забывъ о презрѣніи къ варварамъ, забывъ о ненависти къ врагамъ, съ теплымъ участіемъ смотрѣли въ театрѣ на развалины дымящейся Трои, и не у одного изъ нихъ выкатывалась изъ глазъ горячая человѣческая слеза!

Греческая поэзія выше греческой дѣйствительности не только потому, что общимъ дѣйствіемъ своимъ на душу ставила грека выше его обыкновенной степени развитія; она кромѣ того создала нѣсколько личностей, которыя прямо возвышались надъ своимъ вѣкомъ. Мы видѣли, что, по понятію древнихъ, человѣкъ подъ бременемъ бѣдствій обязанъ лишить себя жизни, что въ этомъ древніе видѣли величіе духа. Эдипъ испытываетъ на себѣ величайшее изъ бѣдствій: онъ невольно становится преступникомъ, и что-же, убиваетъ ли онъ себя, какъ требовали этого древніе? Нѣтъ, Эдипъ самъ собою осужденъ на жизнь; этого мало, онъ лишаетъ себя зрѣнія, чтобы сдѣлать жизнь свою еще болѣе ужасною, чтобы страданіями жизни выкупить свой невольный грѣхъ. Не стоитъ ли онъ въ этомъ отношеніи выше своего вѣка, не возвысился ли онъ до понятія, что отказаться отъ жизни, для избавленія себя отъ бремени бѣдъ, еще совсѣмъ не такъ трудно, а что истинное величіе въ томъ, чтобы, не смотря на всю тяжесть страданія, остаться въ живыхъ? Вообще Эдипъ есть одна изъ самыхъ возвышенныхъ личностей во всей греческой поэзіи. И не чудно ли, что преданіе, само по себѣ столь грязное, столь возмутительное для нравственнаго чувства, поэзіею претворено въ одно изъ самыхъ идеальныхъ созданій! Эдипъ, не смотря на всю отвратительность своего преступленія, истинно-высокъ и истинно-достоинъ нашего сочувствія потому, какъ вѣрно замѣчено Кудрявцевымъ въ его анализѣ Эдипа-царя (*), что онъ исполненъ глубокаго нравственнаго чувства, которое заставляетъ его ужасаться своихъ преступленій и стараться выкупить ихъ страдальческою жизнію. Но «Эдипъ въ Колонѣ» еще выше «Эдипа-царя». Это, послѣ Антигоны, едва ли не возвышеннѣйшее произведеніе древности; тутъ выразилось все величіе мысли,

(*) Пропилеи, книга 2.

до какого могъ дойти древній человѣкъ; выше онъ не былъ въ состояніи подняться. «Эдипъ въ Колонѣ» принадлежитъ рѣшительно поэту, а не преданію (хотя и въ созданіи самаго преданія, разумѣется, участвовало поэтическое чувство). Мы заключаемъ это изъ одного мѣста «Антигоны», которая написана прежде «Эдипа»; тутъ Исмена говоритъ: «отецъ нашъ умеръ подъ бременемъ проклятія и позора.» Такою, вѣроятно, представлялась смерть Эдипа въ преданіи. Но Софоклъ, сдѣлавшій ее впослѣдствіи главнымъ предметомъ своего «Эдипа въ Колонѣ», измѣнивъ преданіе, представилъ Эдипа достигающимъ примиренія съ совѣстью и съ самими богами. Тутъ онъ уже съ самаго начала представляется намъ внутренно спокойнымъ, хотя и скитальцемъ; онъ нашелъ успокоеніе въ томъ сознаніи, что самъ онъ не причастенъ преступленію, что въ немъ не участвовала его воля. Потому онъ считаетъ себя чистымъ, вѣритъ, что и боги признаютъ его наконецъ таковымъ. И точно, по предсказанію, ему сдѣланному, Эдипъ наконецъ примиряется съ богами и находитъ вѣчное успокоеніе, — гдѣ же? Въ святилищѣ Эвменидъ, которыя, по видимому, должны были вѣчно преслѣдовать его за убіеніе отца, а между тѣмъ онѣ-то и успокоиваютъ его наконецъ: стало быть и онѣ представлены тутъ сознающими, что воля Эдипа не участвовала въ преступленіи, а потому онъ и невиненъ. Тутъ идея судьбы, при всемъ своемъ могуществѣ, является какъ бы не имѣющею силы разрушить внутренній миръ человѣка; тутъ опять поэтъ становится выше степени развитія своего вѣка.

Но высочайшее произведеніе древности, сказали мы, есть Антигона. Каково было значеніе женщины въ древнемъ мірѣ намъ уже извѣстно. Еще даже Эврипидъ, принадлежавшій къ болѣе высокой порѣ развитія, былъ въ состояніи сказать устами своей Ифигеніи: «нужно ли, чтобъ Ахиллъ вступилъ въ борьбу со всѣми греками и подвергся опасности за женщину? жизнь одного мужчины дороже жизни тысячи женщинъ».—(*) Были и въ Греціи женщины, умственно развитыя и имѣвшія значеніе въ обществѣ мужчинъ, — но какія женщины! Только тѣ, которыя составляютъ униженіе женской природы, только гетеры достигали умственнаго развитія и пользовались нѣкоторымъ значеніемъ. Между тѣмъ, до какой нравственной высоты доходитъ женщина въ греческой поэзіи; какіе чудные примѣры самоотверженія представляетъ намъ она! Пенелопа въ теченіи десяти лѣтъ терпитъ притѣсненія отъ жениховъ своихъ и всетаки остается вѣрною Одиссею; Макарія рѣшается обречь себя на жертву богамъ для спасенія Ираклидовъ (**); Ифигенія отваживается на подобный же подвигъ для общаго дѣла грековъ (***); Аль-

(*) Ифигенія въ Авлидѣ.
(**) Эврипидовы Ираклиды.
(***) Эврипидова Ифигенія въ Авлидѣ.

цеста съ готовностію умираетъ, чтобы избавить отъ смерти своего мужа. (*). Но выше всѣхъ этихъ примѣровъ стоитъ Антигона. Каковъ бы ни былъ Креонтъ: дѣйствуетъ ли онъ по убѣжденію, или какъ властолюбивый тиранъ, требующій безпрекословнаго повиновенія своей волѣ, но дѣло въ томъ, что онъ велѣлъ оставить безъ погребенія тѣло Полиника, пошедшаго войною противъ своего отечества. Никто не осмѣливается нарушить велѣніе Креонта, хотя долгъ религіозный велитъ погребать мертвыхъ. Хоръ, обыкновенно служащій въ греческой трагедіи органомъ общественнаго мнѣнія, также не отваживается прекословить Креонту. Но чего не могутъ мужи, то можетъ нѣжное женское сердце. Ему нѣтъ дѣла до выгодъ общественныхъ, если онѣ должны быть куплены средствами, противными голосу природы. Мужчина и съ благороднымъ сердцемъ скорѣе способенъ ужиться съ какою-нибудь низостью, увѣривъ себя, что она необходима для достиженія высокихъ цѣлей; женщину благородную вы не увѣрите, чтобы могли быть необходимыя низости; все, что противно достоинству человѣка, для нея невыносимо. Потому она скорѣе мужчины готова на величайшее самоотверженіе, чтобы только послѣдовать голосу человѣческой природы;— и греческій поэтъ вполнѣ понялъ это, онъ понялъ преимущества женщины, какъ низко ни стояла она во мнѣніи современныхъ ему людей. Антигона одна, одна въ цѣломъ городѣ рѣшается похоронить брата, зная, что за это ждетъ ее смерть, и она дѣйствительно умираетъ, съ любовію къ жизни, съ тоскою о потерѣ ея, но еще съ большею любовію къ брату, къ голосу природы, къ нравственному долгу. Въ лицѣ ея поэзія мысли и поэзія выполненія уравновѣсились вполнѣ, и произвели образъ, до какого не могла никогда дойти индійская поэзія, именно потому, что ей не было доступно совершенство поэзіи выполненія. Мысль стала тутъ на степень общечеловѣческаго высокаго, поднявшись надъ степенью развитія грековъ, Греческая дѣйствительность говорила: женщина ниже мужчины, она не достойна пользоваться одними правами съ нимъ. Греческая поэзія проповѣдывала совершенно противное: женщина способна стать выше мужчины; ея любящая душа отваживается на такое самоотверженіе, отъ котораго отказывается онъ изъ эгоизма, не смотря на большую степень твердости въ своей природѣ,—таковы, по крайней мѣрѣ, мужчины въ софокловой Антигонѣ.

Теперь, если бы намъ пришлось спросить себя: нельзя ли привести къ одному общему началу всѣ особенности греческой поэзіи, — чтобы отвѣтили мы на это? Основное начало греческой поэзіи есть, какъ намъ кажется, сила человѣческаго характера при полнотѣ жизни и доконченности образа. Въ греческой поэзіи—полнота жизни, потому что въ личностяхъ ея развита и нисшая, чувственная, и высшая, нравствен-

(*) Эврипидова Альцеста.

ная сторона человѣка. Въ ней нѣтъ съ одной стороны личностей, представляющихъ только необыкновенное развитіе физическихъ силъ: въ герояхъ ея къ избытку силъ матеріальныхъ всегда присоединяется нравственная сила, которая возвышаетъ матеріальную, выкупаетъ ея грубость; съ другой стороны, въ ней нѣтъ и тѣхъ безстрастныхъ, если можно такъ выразиться, *дѣлателей добродѣтели*, тѣхъ нравственныхъ автоматовъ, которымъ какъ бы задано сдѣлать что-нибудь доброе, и они дѣлаютъ это съ совершенною безчувственностью; примѣры подобныхъ безжизненныхъ, идеаловъ мы уже видѣли въ индійской поэзіи. Напротивъ, въ самыхъ идеальныхъ личностяхъ поэзіи греческой всегда видна сторона немощная, которая затрудняетъ выполненіе долга, дѣлаетъ его возможнымъ только послѣ упорной внутренней борьбы, и такимъ образомъ даетъ силѣ духа выказаться во всемъ блескѣ. Если бы Антигона, идя на смерть, не обнаруживала въ себѣ нисколько той естественной человѣческой немощи, которая дѣлаетъ столь труднымъ для человѣка переходъ изъ этой жизни въ другую, то подвигъ ея не имѣлъ бы и вполовину той цѣны, не заключалъ бы въ себѣ и на половину той поэзіи. Полнота человѣческой жизни произвела въ греческой поэзіи и доконченность человѣческаго образа. Созданія ея не какія-нибудь блѣдныя тѣни, только похожія на человѣка, а настоящіе человѣческіе образы, отъ которыхъ вѣетъ жизнію, которыхъ присутствіе мы не только воображаемъ, но и чувствуемъ.

Можно сказать, что греческая поэзія все, чего ни коснулась, претворила въ образъ человѣческій. Мы видѣли, что она сдѣлала его нормою для міра боговъ своихъ. Тотъ же образъ человѣческій перенесенъ ею и въ вещественную природу; да, вся природа облеклась для нея въ человѣка. Въ греческой поэзіи не видимъ мы того причудливаго чудеснаго, которое поражаетъ въ индійской; въ ней нѣтъ, или почти нѣтъ такихъ сверхъестественныхъ существъ, какъ какіе-нибудь золотые гуси, или змѣи, дающіе человѣку средство принимать всевозможные образы. Сверхъестественности исчезли у грековъ съ побѣдами Иракла и Персея. Единственное исключеніе изъ сказаннаго нами составляетъ въ греческой поэзіи Одиссея, изобилующая разнообразіемъ *чудеснаго*. Гервинусъ (*) остроумно замѣчаетъ, что чудесное умножается въ ней по мѣрѣ того, какъ мѣсто дѣйствія подвигается къ западу, къ странамъ, невѣдомымъ для грековъ: тутъ только фантазія ихъ, не сдержанная знаніемъ дѣйствительности, на просторѣ дозволила себѣ полный произволъ, тогда какъ обращаясь въ странахъ извѣстныхъ грекамъ, она оставалась вѣрна законамъ дѣйствительной жизни. Въ греческой поэзіи нѣтъ и того страннаго отношенія къ животнымъ, какое видѣли мы въ Индіи, гдѣ

(*) Geschichte der Poetischen National-Litteratur der Deutschen, 1-r Band.

Рама былъ въ тѣсной дружбѣ съ Гануманомъ—царемъ обезьянъ. Вещественная природа въ греческой поэзіи сохранила свой естественный образъ и свои основные законы; и въ ней она одушевляется, но одушевляется такимъ образомъ, что каждый почти предметъ природы получаетъ свое, живущее въ немъ, божество, и если эти предметы иногда проявляютъ въ себѣ жизнь, имъ не свойственную, то ее проявляютъ не они сами, а живущіе въ нихъ боги. Такъ за Ахилломъ гонится не рѣка Ксанѳъ, а богъ Ксанѳъ, живущій въ ней и управляющій ею. У грековъ въ каждой рощѣ скрывались нимфы, въ каждой рѣкѣ обитали наяды; эхо не простой отголосокъ, слѣдствіе физическаго закона, — это заунывный голосъ нимфы, которая отъ тоски по любимомъ юношѣ все худѣла, все таяла, наконецъ совершенно истаяла, и остался отъ нея въ живыхъ только одинъ голосъ! Съ каждымъ ручьемъ, съ каждой пещерой было соединено какое-нибудь сказаніе изъ міра человѣческаго. Грекамъ принадлежитъ та честь, что они со всею силою искренней любви пристрастились къ человѣческому образу, и созданіями своего искусства доказали, что истинно-прекрасное находится только въ человѣческомъ мірѣ. Но какъ ни высоко это понятіе ихъ, надо сознаться, что имъ не было дано исчерпать всю глубину красоты духовной. Ихъ пластическое искусство довело до совершенства преимущественно красоту физическую; ихъ поэзія, отличаясь высокою художественностью выполненія, достигала и высокой нравственной красоты, но основная черта ея—сила характера—составляла только одну сторону человѣческаго идеала, для полноты коего нужно еще очень многое. Но мы и не въ правѣ требовать отъ грековъ полноты этого идеала, ибо достигнуть ея не было возможно для древняго міра. Она могла быть дана человѣчеству однимъ христіанствомъ. Къ рубежу его мы пришли, но прежде чѣмъ обратимся къ вліянію христіанства на поэзію, намъ нужно еще бросить взглядъ на начало низкой дѣйствительности въ поэзіи древняго міра.

IV.

Начало низкой дѣйствительности въ поэзіи грековъ. — Взглядъ на комедію римлянъ и на ихъ поэзію вообще.

Переходъ отъ отрадныхъ созданій идеальной поэзіи къ произведеніямъ древняго комизма — переходъ очень рѣзкій, ибо здѣсь мы должны будемъ встрѣтиться сначала съ фактами, очень близкими къ тому нечистому источнику комизма, на который указываетъ Аристотель. Слова его и въ ближайшее къ намъ время оправдываются тѣмъ видомъ комизма, какой находимъ мы у дикихъ. Такъ лапландцы обманываютъ чужеземцевъ и осмѣиваютъ ихъ послѣ того. У гренландцевъ обиженный сочиняетъ на обидчика насмѣшливую пѣсню, заставляетъ всѣхъ домашнихъ выучить ее наизусть и потомъ публично поетъ эту пѣсню передъ обидчикомъ, который отвѣчаетъ на нее также пѣснью. Камчадалы подмѣчаютъ походку, пріемы и вообще особенности путешественниковъ, и передразниваютъ ихъ въ своихъ комедіяхъ (*). Въ Австраліи, на островахъ Товарищества представлялись вотъ какія сцены: баринъ велитъ слугамъ сторожить что-нибудь; они принимаютъ всевозможныя мѣры предосторожности и засыпаютъ, совершенно спокойные, но ловкій воръ находитъ средство перехитрить ихъ;—они просыпаются, спѣшатъ вслѣдъ за нимъ, и дѣло оканчивается дракой. — Очевидно, тутъ проявляется только *низкій смѣхъ* и *смѣшное въ положеніи*. А иногда въ подобныхъ фарсахъ замѣтна и прямая безнравственность. Такъ въ другой сценѣ, играемой на тѣхъ-же островахъ Товарищества, выставлены отецъ и дочь его: онъ удаляетъ ея любовника, но она всетаки находитъ случай бѣжать съ нимъ отъ отца. А въ слѣдующей за тѣмъ сценѣ большой, здоровый мужчина играетъ роль новорожденнаго мальчика, который бѣжитъ отъ кормилицы къ дѣдушкѣ, поражаетъ своею ловкостью и такимъ образомъ примиряетъ его съ своими родителями (**). Тутъ безнравственное своеволіе является въ какомъ-то забавно-простительномъ видѣ, какъ невинная шалость, а смѣшонъ честный старикъ отецъ. — У китайцевъ и у индійцевъ комическое заключалось также болѣе въ *положеніи*, нежели въ *характерахъ*. У

(*) Flögel, Geschichte des Komischen Litteratur.

(**) Розенкранцъ приводитъ эти примѣры изъ: *Wegener's* Geschichte der Christlichen Kirche in dem Gesellschaftsarchipel, Berlin 1844. (Die Poes. u. i. Gesch., s. 33).

первыхъ оно является въ смѣшеніи съ важнымъ (серьезнымъ) и трогательнымъ, ибо ихъ драма представляетъ жизнь подъ вліяніемъ случая, а случай безпрестанно можетъ производить положенія то смѣшныя, то трогательныя. (Это не то, что смѣшеніе трогательнаго съ смѣшнымъ въ новой, христіанской поэзіи, особенно у Шекспира: тамъ оно зависитъ не отъ случая, какъ увидимъ мы это на своемъ мѣстѣ.) Въ индійскихъ драмахъ содержанія важнаго также встрѣчается обыкновенно комическое лице—*видушака:* это стереотипная личность, нѣчто въ родѣ шута; онъ только служитъ для забавы—говоритъ разныя остроты, не всегда острыя, хотя и не грязныя. Но въ индійскихъ комедіяхъ есть уже и черты высшаго комизма—меткія сатирическія выходки противъ лицъ, коихъ затрогивать было, вѣроятно, не безопасно: противъ браминовъ и пустынниковъ (*).

Первоначальный комизмъ и у грековъ основывался, безъ сомнѣнія, также на забавности положеній: не даромъ же у Аристотеля источникомъ его является низкій смѣхъ. Сатирическія драмы грековъ, развившіяся прежде собственной комедіи, по всей вѣроятности были основаны на *смѣшномъ въ положеніи.* Мы принуждены говорить: *по всей вѣроятности,* потому, что отъ сатирической драмы грековъ до насъ дошло очень не многое. Но мы знаемъ, что во-первыхъ пьесы этого рода давались послѣ трагедій и должны были даваться непремѣнно, т. е. съ явною цѣлію развеселитъ публику, не болѣе того. Далѣе, содержаніе ихъ бралось изъ миѳологіи, стало быть тутъ не могло быть смѣшныхъ человѣческихъ *характеровъ.* Правда, греческіе боги были не что иное какъ люди, и, сколько извѣстно изъ древнихъ писателей, не только Аристофанъ, но уже Пратинъ и Эпихармъ рѣшались находить смѣшное въ самой жизни боговъ. Но, безъ сомнѣнія, это было только *смѣшное въ положеніи.* Такъ и въ Одиссеѣ сами боги простодушно смѣются надъ критическимъ положеніемъ Арея и Киприды, захваченныхъ сѣтію Ифеста (**). Едва ли до Аристофана отваживались выставлять въ смѣшномъ видѣ самые *характеры* боговъ. Собственно смѣшными лицами въ сатирическихъ драмахъ были сатиры,—смѣшными уже по своей наружности, а они безъ сомнѣнія отпускали и остроты, иногда, можетъ быть, и грязныя. По небольшимъ отрывкамъ, дошедшимъ до насъ отъ эсхиловой сатирической драмы «Сизифъ», надо полагать, что тутъ преобладало смѣшное въ положеніи, ибо Сизифъ былъ представленъ тутъ прибѣгающимъ къ обману, чтобы выбраться изъ подземнаго царства (по свидѣтельству схоліаста) (***); между тѣмъ обманъ не совсѣмъ удался, ибо онъ вышелъ

(*) Rosenkranz, die Peesie und ihre Geschichte, s. 90, 94, 95.
(**) Одиссея, п. VIII, ст. 325—327.
(***) Aeschylos, Fragmente, herausgegeben von Hartung. Leipzig, 1855, s. 134—136.

на свѣтъ не живымъ человѣкомъ, а тѣнью — положеніе смѣшное. Смерть снова приходитъ за нимъ, и онъ опять старается спастись отъ нея хитростью: принимаетъ ее гостепріимно, велитъ приготовить ей баню.—Въ единственной, дошедшей до насъ вполнѣ, сатирической драмѣ грековъ, эврипидовомъ «Киклопѣ», смѣшны Силенъ и Киклопъ, и смѣшны уже не по одному положенію, а отчасти также по характеру, если только можно назвать характеромъ ту исключительную чувственность, которою проникнуто все существо ихъ. Силенъ выражаетъ добродушную, веселую сторону чувственнаго направленія; Киклопъ — олицетвореніе кровожадной чувственности, и потому комическое въ немъ граничитъ иногда съ трагическимъ. Хотя оба они и не люди, но имѣютъ уже отношеніе къ человѣку, примыкая своею чувственностью къ нисшей сторонѣ его природы. И такъ, тутъ зачинается уже комизмъ характеровъ. Собственное же начало истинному поэтическому комизму положено еще въ Иліадѣ, въ лице Ѳерсита. По нашему мнѣнію, это самое художественное комическое лице во всей греческой поэзіи. Но она не осталась и, какъ увидимъ далѣе, не могла остаться при простотѣ этого естественнаго типа, который, соединяя общечеловѣческое съ мѣстно-греческимъ, представляетъ какъ бы исключеніе изъ обычнаго характера древняго комизма. Мы видѣли, что всѣ лица Иліады представляютъ соединеніе народнаго съ общечеловѣческимъ, и что таково свойство всѣхъ вообще лицъ въ *идеальной* поэзіи грековъ; но совсѣмъ не то ихъ комическія лица. Только Ѳерситъ, являясь единственнымъ комическимъ лицомъ среди идеальныхъ лицъ Иліады, какъ бы отъ этого сообщества и самъ проникся основнымъ ихъ свойствомъ,— сочетаніемъ народнаго съ общечеловѣческимъ. Ѳерситъ—типъ мѣстно-греческій потому, что въ немъ нравственное безобразіе соединяется съ физическимъ; онъ прямо противоположенъ тому идеалу человѣка, который греки обозначали словомъ καλοκἀγαθος; онъ, если можно такъ выразиться—κακαίσχρας. Но въ тоже время онъ и типъ общечеловѣческій: это одна изъ тѣхъ мелкихъ эгоистическихъ натуръ, которыя непремѣнно хотятъ быть тѣмъ, чѣмъ не дала имъ быть природа, и которыя съ досады и изъ зависти къ другимъ, задираютъ всѣхъ и каждаго. Припомнимъ ту истинно-художественную рѣчь, вполнѣ выражающую характеръ Ѳерсита, которая вложена ему въ уста у Омира (*):

Что, Агамéмнонъ, ты сѣтуешь, чѣмъ ты еще недоволенъ?
Кущи твои преисполнены мѣди, и множество плѣнницъ
Въ кущахъ твоихъ, которыхъ тебѣ аргивя́не избра̀нныхъ
Первому въ рати *даемъ, когда города разоряемъ*.
Жаждешь ли злата еще, чтобъ его кто-нибудь изъ троянскихъ

(*) Иліада п. II, ст. 225—242.

Конниковъ славныхъ принесъ для тебя, въ искупленіе сына,
Коего въ узахъ я бы привелъ, иль другой Аргивянинъ?
Хочешь ли новой жены, чтобъ любовію съ ней наслаждаться,
Въ сѣнь одному заключившися? Нѣтъ, недостойное дѣло,
Бывши главою народа, въ бѣду вовлекать насъ, Ахеянъ!
Слабое, робкое племя, Ахеянки мы, не Ахейцы!
Въ домы свои отплывемъ, и его мы оставимъ подъ Троей,
Здѣсь насыщаться чужими наградами. Пусть онъ узнаетъ,
Служимъ ли помощью въ брани и мы для него, иль не служимъ.
Онъ Ахиллеса, его несравненно храбрѣйшаго мужа,
Днесь обезчестилъ: похитилъ награду и властвуетъ ею!
Мало въ душѣ ахиллесовой злобы; онъ слишкомъ безпеченъ,
Или, Атридъ, ты нанесъ бы обиду послѣднюю въ жизни (*).

Въ рѣчи этой, взятой отдѣльно, нѣтъ ничего смѣшнаго, но какъ смѣшны становятся въ ней именно самыя сильныя мѣста, когда подумаешь, кто говоритъ ихъ. Напримѣръ:

Жаждешь ли злата еще...
.....въ искупленіе сына
Коего въ узахъ *я бы привелъ, иль другой Аргивянинъ!*

Или:

Слабое, робкое племя, Ахеянки мы, не Ахейцы!

Или еще:

Мало въ душѣ ахиллесовой злобы, онъ слишкомъ безпеченъ!

Стихи эти очень смѣшны, потому что они рѣшительно не идутъ Ѳерситу, потому что они противорѣчатъ его мелкой натурѣ. Между тѣмъ какъ естественно вытекаютъ эти слова изъ того внутренняго противорѣчія, которое сдѣлалось его натурой; Ѳерситъ именно долженъ выражаться такъ, и такихъ ѳерситовъ всегда можно встрѣтить. Онъ ни мало не каррикатура въ нравственномъ смыслѣ; самая наружность его, какъ она ни отвратительна, всетаки не *каррикатура*, потому что она возможна въ природѣ. Но Ѳерситъ и въ этомъ отношеніи составляетъ только исключеніе изъ греческихъ комическихъ лицъ, чѣмъ онъ опять обязанъ своему положенію между идеальными лицами: отъ нихъ распространилась и на него та умѣренность, та художественная

(*) Переводъ Гнѣдича.

сдержанность кисти, которою запечатлѣны всѣ идеальныя лица греческой поэзіи и которой прямо противоположна каррикатурность ея комическихъ лицъ. Отъ Ѳерсита, художественнаго характера, должны мы перейти къ лицамъ—не характерамъ, а просто олицетвореніямъ, да еще каррикатурнымъ, отвлеченныхъ пороковъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что видимъ мы у Аристофана? Ни одного почти человѣческаго характера, а какое-то собраніе въ отдѣльныхъ людяхъ различныхъ порочныхъ поступковъ, не составляющихъ ничего психологически-общаго. Разсмотримъ для примѣра ту изъ комедій Аристофана, въ которой такъ рѣзко осмѣянъ Сократъ (*). Но чѣмъ является тутъ лице Сократа? Есть ли въ немъ хоть что нибудь похожее на тотъ тонкій, изворотливый умъ, какой привыкли мы соединять съ мыслію о софистѣ (извѣстно, что Сократъ для Аристофана не болѣе какъ софистъ)? Стрепсіадъ приходитъ къ Сократу, чтобы отдать ему сына въ обученіе, и чѣмъ же занимается въ это время Сократъ? Онъ задаетъ Херефонту вопросъ: какъ высокъ бываетъ скочекъ блохи? Ученики Сократа сидятъ, согнувъ въ три погибели спины и уставивъ глаза въ землю, а самъ онъ красуется высоко, высоко на воздухѣ, сидя въ корзинѣ;—это для того, чтобы проникнуть въ тайну высшихъ предметовъ, такъ какъ земля притягиваетъ къ себѣ *сырость мысли*, по его собственному выраженію. Далѣе онъ начинаетъ учить Стрепсіада, чему же? Во первыхъ тому, что верховный богъ вовсе не Юпитеръ, а Облака, и когда Стрепсіадъ спрашиваетъ его, кто же производитъ громъ? Сократъ отвѣчаетъ, что тѣ-же облака, и для объясненія сравниваетъ процессъ происхожденія грома въ облакахъ съ ворчаніемъ въ животѣ и т. п. Потомъ онъ учитъ его, какъ именами обозначать различіе самцевъ и самокъ, увѣряя что нельзя назвать и самца и самку одинаковымъ образомъ, напримѣръ *дроздъ*, — а *дроздъ* и *дроздиха*. Что же такое Сократъ послѣ всего этого? Самъ ли онъ ученый глупецъ, или только морочитъ другихъ?—До этого трудно и добраться. Во всякомъ случаѣ это не живое лице, не характеръ, а какое-то сгроможденіе нелѣпостей, которыя аѳинянамъ, безъ сомнѣнія, были понятны, ибо они и сквозь преувеличенность могли разглядѣть прямые намеки на какія нибудь отдѣльныя особенности въ характерѣ Сократа; но для насъ все это пропадаетъ. А между тѣмъ и для насъ не пропалъ бы аристофановъ Сократъ, если бы комикъ представилъ въ немъ не однѣ только личныя, метко схваченныя, отдѣльныя черты, но и софиста вообще, какъ особенное явленіе въ мірѣ человѣческомъ. Онъ тѣмъ не менѣе былъ бы Сократомъ, а Сократъ личнымъ проявленіемъ софиста, и мы получили бы тогда художественно-комическую личность. Но въ образѣ Сократа у Аристофана всетаки есть хоть какое-то внутреннее

(*) «Облака».

единство, а что такое его Клеонъ (*)? Что это за характеръ? Клеона много и сильно ругаютъ: и Димосоенъ съ Никіею, и хоръ всадниковъ, и колбасникъ, коего Никія и Димосоенъ уговариваютъ смѣнить Клеона въ управленіи республикою, но изъ всѣхъ этихъ ругательствъ не выходитъ ничего для психологической обрисовки характера. Клеонъ и самъ себя ругаетъ; онъ прямо говоритъ съ какимъ-то хвастовствомъ: «я сознаюсь, что я воръ», и потомъ, обращаясь къ колбаснику: «можешь ли ты сказать тоже про себя»? т. е. ежели ты не можешь этого сказать, если ты не воръ, то какъ-же тебѣ управлять Аѳинами? А въ другомъ мѣстѣ онъ патетически восклицаетъ: «я васъ не боюсь, пока существуетъ сенатъ и народъ сохраняетъ свое тупоуміе», и нѣсколько далѣе: «вамъ не превзойти меня въ безстыдствѣ, или чтобъ мнѣ никогда не присутствовать при жертвахъ Зевсу!» Когда всадники на него нападаютъ, онъ зоветъ на помощь судей-иліастовъ: «о вы, которыхъ я питаю своими доносами, правыми и неправыми, поспѣшите», и т. д. Съ такою же откровенностью Клеонъ сознается въ въ томъ, что въ Пилосѣ, смѣнивъ полководцевъ своихъ прадшественниковъ, онъ воспользовался плодами ихъ побѣды, на что колбасникъ возражаетъ: «а я, прогуливаясь, укралъ изъ лавки котелокъ, который другой кто-то поставилъ на огонь». Намъ кажется, что эти самообвиненія Клеона не далеко ушли отъ подобныхъ же откровенностей какого нибудь Чужехвата въ комедіи нашего почтеннаго Сумарокова (**); и тотъ и другой равно безжизненны, неестественны, психологически-невозможны. Въ такой же степени неправдоподобно то дѣйствіе, какое производитъ на государственное собраніе колбасникъ, признанный Никіею и Димосѳеномъ достойнымъ занять мѣсто Клеона. Онъ застаетъ Клеона въ собраніи сгромозжающимъ клеветы на всадниковъ, и видитъ, что онъ уже начинаетъ производить дѣйствіе на членовъ собранія; тогда колбасникъ, призывая на помощь боговъ низости и обмана, глупости и хитрости, восклицаетъ: «господа, я сообщу вамъ важную новость, вамъ первымъ хочу я возвѣстить ее: съ тѣхъ поръ, какъ у насъ война, анчоусы (родъ рыбы) еще не были такъ дешевы»—и въ одно мгновеніе лица всѣхъ озаряются свѣтомъ радости, и колбасника превозносятъ за важное извѣстіе. Клеонъ, боясь потерять свое вліяніе на собраніе, прибѣгаетъ къ слѣдующему»: если таково наше благополучіе, говоритъ онъ, то я предлагаю ознаменовать эту счастливую вѣсть принесеніемъ ста быковъ въ жертву Аѳинѣ». «Я приношу двѣсти, возражаетъ колбасникъ, и принесу тысячу козъ Артемидѣ, если сардинки будутъ продаваться завтра по оболу сотня». Все собраніе только и говоритъ объ анчоусахъ. Напрасно Клеонъ уговариваетъ вы-

(*) «Всадники».
(**) Опекунъ, комедія Сумарокова.

слушать посланнаго изъ Лакедемона для переговоровъ о мирѣ, всѣ кричатъ»: вотъ выдумалъ переговоры! Глупецъ! Они узнали, что у насъ анчоусы стали дешевы, и потому хотятъ мира; война, война»! Тутъ колбасникъ бѣжитъ на рынокъ скупить весь порей, сколько его есть, и раздаетъ его тѣмъ, кому онъ нуженъ для приправы къ анчоусамъ. «Каждый, говоритъ онъ, осыпалъ меня похвалами и ласками, и вотъ я владычествую въ государственномъ собраніи, благодаря порею!» Потомъ, когда на сцену выходитъ старикъ Димъ (олицетвореніе аѳинскаго народа), колбасникъ старается ублажать его всѣми средствами и между прочимъ даритъ ему новые башмаки. Клеонъ, чтобы въ свою очередь приласкать Дима, хочетъ прикрыть его своимъ плащемъ, а Димъ восклицаетъ: «чортъ бы тебя побралъ! Ты такъ и ошибъ меня своимъ кожевеннымъ запахомъ»,—намекъ на то, что Клеонъ, какъ извѣстно, былъ сынъ кожевника. И этотъ мелочной намекъ встрѣчается во всѣхъ почти комедіяхъ Аристофана, гдѣ идетъ рѣчь о Клеонѣ, встрѣчается многое множество разъ, какъ будто бы главное для комика заключалось въ томъ, что Клеонъ былъ сынъ кожевника и нѣкогда самъ занимался тѣмъ же ремесломъ.

Отсутствіе художественной полноты жизни въ Клеонѣ и во всѣхъ почти лицахъ Аристофана становится особенно ощутительнымъ, когда сравнишь его съ тою полнотою жизни, какою отличаются идеальныя созданія классицизма. Такимъ образомъ идеальная половина классической поэзіи сама служитъ къ уличенію комической своей половины въ рѣшительномъ недостаткѣ художественности.—Но если мы обратимъ вниманіе на высокую государственную цѣль, какую имѣлъ въ виду Аристофанъ, то невольно получимъ уваженіе къ лицу греческаго комика. Это всенародное опозореніе *личностей*, не допускающее психологической полноты характеровъ, т. е. уничтожающее художественность, и въ тоже время несообразное съ правилами высшей нравственности, которая допускаетъ опозореніе общественныхъ пороковъ, возведенныхъ въ типъ, а не отдѣльныхъ лицъ,—это публичное поруганіе провинившихся передъ обществомъ, говоримъ мы, имѣло великое значеніе въ греческой государственной жизни, принимая какъ бы характеръ *судебнаго обвиненія въ лицахъ*. И мы оцѣнимъ всю нравственную твердость, какую долженъ былъ имѣть Аристофанъ при произнесеніи подобныхъ обвиненій, когда вспомнимъ, съ какимъ героическимъ самоотверженіемъ рѣшился онъ самъ играть Клеона, чтобы побѣдить или пасть.

Иногда Аристофанъ имѣлъ въ виду другаго рода практическую цѣль: онъ давалъ почувствовать своими комедіями негодность какой нибудь государственной мѣры или необходимость другой. Такъ «Ахарняне», «Миръ» и «Лизистрата» имѣли цѣлію расположить аѳинянъ къ миру. Та-же мысль отчасти проглядываетъ во «Всадникахъ» и въ «Осахъ».—

Въ первыхъ двухъ изъ поименованныхъ нами (*) рѣшительно нѣтъ характеровъ, исключая развѣ Ламаха (въ Ахарнянахъ), играющаго второстепенную роль, — да и это не болѣе какъ самый каррикатурный трусъ. — На первомъ планѣ въ «Ахарнянахъ» — Дикіополидъ, въ «Мирѣ» — Тригей, лица въ сущности чрезвычайно сходныя. Оба они представляютъ какъ бы олицетворенное желаніе мира. Первый, видя, что никто не соглашается на миръ, одинъ изъ всѣхъ аѳинянъ заключаетъ его со спартанцами, и въ то время какъ всѣ страждутъ отъ войны, только онъ наслаждается благами мира, такъ что многіе приходятъ къ нему съ просьбою — отлить имъ въ чашку хоть немного этого мира.—А чтобы болѣе выставить тягость войны, Аристофанъ выводитъ на сцену одного жителя Мегары, котораго война до такой степени разорила, что онъ приноситъ въ Аѳины на продажу своихъ маленькихъ дочекъ. Онѣ у него въ мѣшкѣ за плечами; онъ выдаетъ ихъ за поросятъ и заставляетъ хрюкать. На встрѣчу ему попадается Дикіополидъ, хочетъ купить этихъ поросятъ, но сначала ему кажется, что это не поросята; мегарянинъ увѣряетъ, что они, и онъ покупаетъ ихъ.—Тригей-же (главное лицо «Мира») верхомъ на жукѣ ѣдетъ къ Зевсу съ тѣмъ чтобъ просить его сжалиться надъ аѳинянами и прекратить войну; на Олимпѣ находитъ онъ одного Эрмиса—прочихъ боговъ дома нѣтъ. Узнавъ отъ Эрмиса, что война не можетъ кончиться, вслѣдствіе заключенія богини мира въ оковы, Тригей созываетъ хоръ земледѣльцевъ и вмѣстѣ съ ними освобождаетъ богиню мира. — Оба приверженца мира, какъ видно, представлены въ видѣ очень смѣшномъ; Дикіополидъ даже въ грязномъ видѣ: по заключеніи своего собственнаго мира съ лакедемонянами онъ предается самому отвратительному разврату. Но для чего же было Аристофану, желавшему расположить аѳинянъ къ миру, дѣлать приверженцевъ мира такими низкими и смѣшными? Смѣшны не они одни: приверженцы войны имъ въ этомъ не уступятъ. Всѣ вообще лица у Аристофана смѣшны и грязны до отвратительности, и не менѣе другихъ тѣ, кои служатъ по временамъ органомъ мнѣній самого поэта. Можетъ быть Аристофанъ хотѣлъ только доставить аѳинянамъ случай вдоволь посмѣяться, чтобы, заманивъ ихъ такимъ образомъ, дать имъ полезный, по его мнѣнію, политическій совѣтъ. Сцена была для него тоже, что ораторская каѳедра, а комедія — правительственное учрежденіе и одно изъ орудій управленія, какъ и ораторское искусство. Но имъ могла управлять и другая, болѣе благородная цѣль: выставить на позоръ общую безнравственность *всѣхъ партій* въ Аѳинахъ, и такимъ образомъ вызвать въ зрителяхъ боязнь за республику.

Подобною же благородною цѣлію объясняется и выкупается все не-

(*) Въ «Ахарнянахъ» и «Мирѣ».

выносимо-грязное содержаніе «Лизистраты». «Каково должно быть общество, когда предпринимаемыя имъ политическія мѣры могутъ быть результатомъ животныхъ влеченій?» Вотъ что, по всей вѣроятности, хотѣлъ Аристофанъ высказать этою комедіею. — Съ «Лизистратой» нѣчто общее имѣютъ «Ѳесмофоріи» и «Экклисіасусы», представляющія также картину невообразимаго разврата. Въ «Экклисіасусахъ« очевидно выражена слѣдующая мысль: «граждане аѳинскіе сдѣлались до такой степени ничтожными, что управленіе дѣлами принуждены взять на себя женщины.» И вотъ, въ то время какъ онѣ уже ораторствуютъ на Пикнѣ, мужья ихъ преспокойно спятъ, а одинъ изъ нихъ, проснувшись и удовлетворяя физической нуждѣ, долго разсуждаетъ съ другимъ о причинахъ засоренія своего желудка! Каково должно быть общество, для обличенія коего считались нужными такія усиленныя мѣры! И между тѣмъ это общество не далѣе какъ за пятьдесятъ лѣтъ имѣло еще такого поэта, какъ Софоклъ. На сколько же поэзія его должна была быть выше дѣйствительности? —ибо для того, чтобы до такой степени низпасть, нужно было уже за пятьдесятъ лѣтъ носить въ себѣ довольно зародышей для подобнаго паденія. Но какъ же объяснить, что поэзія Софокла и его великихъ предшественниковъ, превышая дѣйствительность, не имѣла обратнаго дѣйствія на нее, не заставляла ее хотя нѣсколько подняться къ той высотѣ, на которую указывала? Но поэзія и дѣйствительно имѣла вліяніе на греческую жизнь: во время Софокла были еще возможны великія сцены Мараѳона и Ѳермопилъ. Тѣмъ не менѣе греческая жизнь носила въ себѣ неотразимое развращающее начало—мы разумѣемъ анѳропоморфическую религію грековъ. Въ продолженіе долгаго времени искусство умѣло, если не уничтожать, то по крайней мѣрѣ умѣрять ея гибельное вліяніе на нравы, придавая пластическимъ образамъ ея то обаяніе художественной гармоніи, которое заставляло забывать въ нихъ все чувственно-безнравственное и видѣть одну только красоту. Долго силою этой красоты поддерживалось въ грекахъ благоговѣніе передъ богами, и нравственное безобразіе боговъ застѣнялось ею до того, что и поэты, какимъ-то чудомъ младенческаго простодушія, могли какъ бы не замѣчать этого внутренняго безобразія и невозмутимо воспѣвать правосудіе и святость жителей Олимпа. Но по мѣрѣ умственнаго возрастанія грековъ, должна была возрастать въ нихъ и способность проникать въ самую глубь предметовъ:—они не могли не проникнуть наконецъ и въ самую глубь боговъ своихъ, а коль скоро проникли въ нее, то и разглядѣли всю ея нравственную нечистоту, а съ тѣмъ вмѣстѣ упала художественная ограда, отдѣлявшая ихъ отъ нея, и они быстро подверглись ея губительному вліянію. Изъ за красоты виднѣлась уже теперь животная натура боговъ, и вліяніе ея скоро растлило жизнь грековъ, въ коей и прежде уже сказывалась сильная наклонность къ чувственности, но очищавшаяся и облагороживавшаяся силою худо-

жественнаго развитія грековъ. Отъ утонченной, опоэтизированной чувственности Анакреонта къ грубой животности аристофановыхъ героевъ въ сущности былъ одинъ только шагъ, и его легко было сдѣлать послѣ того, какъ въ самой религіи, помимо ея внѣшней красоты, изобличился самый грубый развратъ, и вполнѣ разоблачившіеся боги стали только соблазнять человѣка. Такъ, они сдѣлались соблазнительными для большинства, и только въ немногихъ благороднѣйшихъ существахъ могли возбуждать нравственное чувство негодованія. Но и самое это негодованіе не могло имѣть нравственное дѣйствіе, ибо оно было негодованіемъ противъ тѣхъ, коихъ привыкли уважать и вмѣсто коихъ еще не кого было поставить предметомъ уваженія. Напрасно Эврипидъ въ своихъ трагедіяхъ старался выразить болѣе чистыя понятія о Божествѣ, онъ тѣмъ самымъ только яснѣе изобличалъ нечистоту дѣйствительныхъ божествъ и такимъ образомъ еще болѣе колебалъ вѣру въ тѣ высшія силы, до замѣны коихъ другою высшею силою общество еще не дорасло. Послѣ этого намъ понятны будутъ всѣ немилосердыя нападки Аристофана на Эврипида, который, равно какъ и Сократъ, долженъ былъ казаться ему развратителемъ народа. Между тѣмъ — странное, знаменательное противорѣчіе! — Самъ Аристофанъ осмѣивалъ тѣхъже боговъ, противъ обличителей коихъ онъ, повидимому, вооружался. Напрасно стараются нѣкоторые объяснить это тѣмъ, что Аристофанъ, какъ комикъ, смѣялся надъ всѣмъ безъ исключенія, — какъ будто бы комикъ непремѣнно долженъ дѣлать все предметомъ своего смѣха! Какъ ни много, повидимому, встрѣчается противорѣчій у Аристофана, всетаки въ комедіяхъ его можно различить одно господствующее направленіе, обличающее въ немъ приверженца консервативной партіи. Въ этомъ качествѣ онъ и защищалъ вѣрованія прежняго времени, осмѣивая ихъ сокрушителей. Такъ напримѣръ, когда Стрепсіадъ отдаетъ Сократу сына своего въ обученіе, то прежде всего начинаютъ учить его два существа: «Справедливое» и «Несправедливое».— «Справедливое» выхваляетъ древній образъ жизни аѳинянъ, и выхваляетъ его съ теплотою чувства, такъ что тутъ явно высказываются убѣжденія самого автора; напротивъ въ словахъ «Несправедливаго» видна ѣдкая иронія Аристофана въ отношеніи къ новому направленію. И между качествами, приданными Сократу,—въ смѣшномъ видѣ, какъ сумазбродство, выставлено его неуваженіе къ древнимъ богамъ и поклоненіе божествамъ новымъ (*). Между тѣмъ нравственное чувство самого Аристофана должно было невольно вооружать его противъ тѣхъ же боговъ; — онъ духовнымъ чутьемъ своимъ, по всей вѣроятности, постигалъ, что именно эти-то боги составляютъ главную причину нравственнаго упадка Греціи, а потому благородная душа его не могла удержаться, чтобы не излить и на нихъ своего комическаго гнѣва.

(*) «Облака».

Такой уже былъ вѣкъ, что именно самые благородные люди были поставляемые въ неизбѣжное противорѣчіе съ самими собою!-Аристофанъ видѣлъ нравственный упадокъ Аѳинъ и зналъ, что въ прежнія времена, когда не было софистовъ, когда аѳиняне еще простодушно вѣровали въ боговъ своихъ, нравственность ихъ была несравненно выше. Какъ честный гражданинъ, онъ долженъ былъ клеймить тѣ новыя начала, которыя испортили нравственность аѳинянъ, долженъ былъ указывать народу на его лучшее прошлое. Между тѣмъ самъ онъ, можетъ быть невольно, всетаки шелъ вмѣстѣ съ вѣкомъ, а потому не могъ уже смотрѣть на боговъ глазами древнихъ аѳинянъ. Вмѣстѣ съ его зрѣлымъ нравственнымъ чувствомъ, и та степень умственнаго развитія, на которой онъ стоялъ, слишкомъ ясно изобличала передъ нимъ то противорѣчіе, въ какомъ находились боги со зравою идеею Божества, а сатирическая натура заставляла его смѣяться надъ тѣмъ, въ чемъ видѣлъ онъ внутреннее противорѣчіе, и вотъ онъ сталъ клеймить своимъ смѣхомъ и боговъ за ихъ нравственную несостоятельность. Это озлобленіе его противъ нихъ могло усиливаться въ немъ по мѣрѣ того, какъ онъ болѣе убѣждался въ религіозной причинѣ упадка Аѳинъ; и дѣйствительно оно болѣе замѣтно въ позднѣйшихъ комедіяхъ (*) Аристофана, хотя отчасти просказывается уже въ «Мирѣ» (**). Когда Птицы начинаютъ оспаривать у боговъ право владычества надъ вселенной, то со стороны олимпійцевъ посланы для переговоровъ съ ними Посидонъ и Ираклъ. Глава птицъ, зная чувственность Иракла, хочетъ подкупить его обѣщаніемъ позвать божескихъ посланниковъ на пиръ, въ случаѣ рѣшенія дѣла въ пользу птичьяго народа. На что Ираклъ отвѣчаетъ съ восторгомъ:» для меня этого довольно,—я согласенъ!» А Посидонъ возражаетъ ему: «безстыдникъ! я не думалъ чтобъ ты былъ до такой степени глупъ и такой обжора! Вѣдь этакъ ты лишишь власти отца своего». И къ этому Посидонъ прибавляетъ, что Ираклъ повредитъ и себѣ, ибо по смерти Зевса власть должна перейти къ нему. А глава птицъ возражаетъ, обращаясь къ Ираклу:» дядюшка хочетъ надуть тебя, бѣдненькій мальчикъ; по закону тебѣ не достанется ничего изъ отцевскаго наслѣдья, потому что ты сынъ незаконный.»- Дѣло оканчивается тѣмъ, что боги дѣйствительно уступаютъ власть птицамъ.-Но еще болѣе унижены боги въ «Лягушкахъ». Вакхъ отправляется тутъ въ подземное царство за душой Эврипида,-въ одеждѣ Иракла, для пущей важности. Прибывъ въ Аидъ, онъ торопится узнать, гдѣ въ немъ булочни, публичные дома, трактиры и кабаки, и ищетъ такихъ, гдѣ поменьше блохъ. Платье Иракла, вмѣсто важности, только накликаетъ на него бѣду: его принимаютъ въ Аидѣ за похитителя Кербера и хотятъ бить, а онъ со страху чувствуетъ слабость въ же-

(*) Преимущественно въ «Птицахъ» (414 г.) и «Лягушкахъ» (405 г.)
(**) Въ 421 г.

лудкѣ, которой не можетъ преодолѣть, какъ заморскій принцъ въ «Трумфѣ» Крылова.-Вотъ въ какомъ унизительно-грязномъ видѣ является у Аристофана то божество, которое, по понятіями прежнихъ грековъ, въ наказаніе за неуваженіе къ себѣ было въ состояніи сдѣлать Пеноея жертвою ярости его собственной матери (*).

Но могъ ли Аристофанъ, при помощи этихъ усиленныхъ средствъ, т. е. опозоренія живыхъ личностей, каррикатуры и отвратительныхъ грязностей, производить на общество то нравственное дѣйствіе, какое всегда имѣетъ въ виду истинный комикъ, и, вѣроятно, также имѣлъ въ виду Аристофанъ, хотя цѣль его главнымъ образомъ была политическая. Онъ и достигалъ результатовъ политическихъ, которые могли быть полезны аѳинянамъ, но едва ли могли служить для нихъ нравственнымъ врачевствомъ. Вліяніе его комедій могло быть благотворно, но только *отрывочно*, только *на время:* онѣ могли доводить аѳинянъ до принятія какой нибудь отдѣльной полезной мѣры, могли низринуть съ высоты ея политического значенія какую нибудь вредную личность, но онѣ не могли подѣйствовать на тѣ основы самаго общества, изъ коихъ вытекала возможность возвышенія подобныхъ личностей. Для радикальнаго дѣйствія на общество въ комизмѣ его не доставало того тонкаго нравственнаго начала, безъ коего невозможно это дѣйствіе, или, можетъ быть, тогдашнее аѳинское общество было уже таково, что на него нельзя было подѣйствовать тонкимъ комизмомъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ нельзя было доставить ему и радикальнаго уврачеванія:-оставалось только ошеломлять его порою, чтобы заставить по крайней мѣрѣ выкинуть изъ себя какую нибудь чрезмѣрную, заводившуюся въ немъ, гадину, безъ возможности предупредить скорое зорожденіе другой подобной же гадины. Возбуждая въ аѳинянахъ негодованіе противъ нѣкоторыхъ безнравственныхъ личностей, Аристофанъ въ то же время потакалъ ихъ общей безнравственности, приманивая ихъ низкими остротами и отвратительными вольностями, для нихъ восхитительными, а въ комедіи вовсе ненужными, потому что онѣ часто совсѣмъ не идутъ къ дѣлу. Выставляя имъ на позоръ ихъ общую чувственность, онъ рисовалъ ее въ такомъ нагло-обнаженномъ видѣ, что она скорѣе должна была щекотать въ нихъ эту самую чувственность, чѣмъ возбуждать нравственное негодованіе. Критическое положеніе мужей въ «Лизистратѣ» по всей вѣроятности ставило самихъ зрителей едва ли не въ такое-же животное положеніе.—Наконецъ та каррикатурность, съ какою изображалъ онъ передъ аѳинянами ихъ пороки, должна была производить то, что они видѣли тутъ именно только *каррикатуры* на свои пороки, и забавлялись *преувеличеніемъ* ихъ, забывая за нимъ самые пороки, на которые комикъ хотѣлъ указать. Такъ и въ наше

(*) См. эврипидова «Пеноея».

время, рисуя каррикатуры на самихъ себя, французы потѣшаются въ нихъ *остроуміемъ преувеличенія*, и каррикатуры эти остаются, конечно, безъ вліянія на нравственное чувство.—Такимъ образомъ мы видимъ, что комедіи Аристофана не могли быть радикальнымъ средствомъ противъ безнравственности именно потому, что въ нихъ не доставало художественнаго начала: недоставало тѣхъ психологическихъ характеровъ, которые непреувеличеннымъ внутреннимъ противорѣчіемъ своимъ ставятъ передъ обществомъ *зеркало*, т. е. лишаютъ его возможности успокоить себя тѣмъ, что это только его *каррикатура*,—при совершенномъ отсутствіи, вмѣстѣ съ тѣмъ, не идущихъ къ дѣлу чувственныхъ остротъ и изысканныхъ сальностей, которыми только балуется то, что̀ именно хочетъ истребитъ комикъ.

Но и у Аристофана есть зародыши настоящихъ характеровъ, и именно въ тѣхъ комедіяхъ, которыя свободны отъ *личностей*.—Нѣчто подобное находимъ мы въ «Осахъ». Комедія эта представляетъ страсть къ тяжбамъ и судебнымъ дѣламъ вообще, развившуюся у аѳинянъ преимущественно во время Пелопоннисской войны, и именно въ классѣ сельскихъ жителей, которые по случаю войны должны были переселиться въ городъ. Между ними находились, какъ прекрасно показалъ это Г. Ордынскій (*), люди стараго времени, еще сражавшіеся при Мараѳонѣ; они доживали дни свои въ селеніяхъ, не терпя нужды, благодаря доходу съ своихъ земель и пользуясь общимъ уваженіемъ сосѣдей. Вдругъ—война; старики эти, слишкомъ слабые, чтобы принять въ ней участіе, должны были съ другими сельскими жителями, по распоряженію правительства, переселиться въ Аѳины. Лишась доходовъ съ земель своихъ, по большей части разоренныхъ непріятелемъ, они нашли средство къ существованію въ жалованьѣ, которое давалось за присутствіе въ судѣ. Привыкнувъ, въ прежней своей жизни, пользоваться значеніемъ между окружающими ихъ селянами, они и въ новомъ положеніи тѣшили себя тѣмъ значеніемъ, какое давало имъ ихъ право засѣдать въ судѣ. Конечно, значеніе это было не велико, но стариковъ тѣшило уже и одно то, что подсудимые въ нихъ заискивали, что они только на площадь—какъ уже вокругъ ихъ собралась толпа просителей. Кромѣ того, къ засѣданію въ судѣ побуждала ихъ причина самая насущная: безъ того пришлось бы умирать съ голоду и имъ и ихъ несчастнымъ семействамъ; и такъ благородная забота о близкихъ должна была склонять ихъ къ тому.—Вотъ изъ какихъ глубокихъ началъ вытекло это стремленіе къ судебнымъ засѣданіямъ, которое наконецъ обратилось въ совершенную страсть и переродилось въ сутяжничество. И Аристофанъ умѣлъ дать почувствовать исихологическую основу этого порока, такъ что его осы-судьи иногда смѣшатъ,

(*) Статьи его объ Аристофанѣ въ Отечественныкъ Запискахъ, за 1849 и 1850 г.

а иногда трогаютъ насъ. Въ этой комедіи онъ превзошелъ самого себя и предупредилъ вѣкъ свой, показавъ теплую человѣческую сторону въ комическихъ лицахъ, и это склоняетъ насъ на сторону Г. Ордынскаго, который считаетъ самого Аристофана сельскимъ жителемъ и потому связаннымъ узами расположенія съ бѣдными ветеранами, въ слѣдствіе своего положенія постепенно переродившимися въ сутягъ. Должна же быть какая нибудь причина, почему Аристофанъ заглянулъ въ этотъ типъ глубже, нежели въ другіе типы своихъ комедій; онъ долженъ былъ имѣть случай на опытѣ узнать этихъ стариковъ и прослѣдить всѣ переходы ихъ судьбы, а въ слѣдствіе того и ихъ характера. Но какъ далеко ни возвысился онъ тутъ, по этой причинѣ, надъ общимъ характеромъ своихъ комедій,—и этотъ, почти единственный у него, человѣческій типъ отравленъ каррикатурою, и каррикатурою весьма не умѣренною.

Однакожь Аристофанъ есть только представитель одного извѣстнаго рода древней комедіи, такъ называемой *старой аѳинской*, которая съ нимъ отжила свой вѣкъ; даже самъ онъ послѣднею дошедшею до насъ пьесой (*) примыкаетъ уже къ *средней аѳинской комедіи*. Образовавшись въ слѣдствіе запрещенія выводить на сцену личности, она поневолѣ должна была дѣлать попытки для созданія *типовъ* современнаго общества. Но могли ли эти *типы* быть истинными художественными типами?—Къ сожалѣнію отъ *средней* комедіи до насъ ничего полнаго не дошло; но сколько извѣстно изъ свидѣтельства древнихъ писателей, она имѣла много общаго съ сицилійскою комедіею Эпихарма, о коей мы можемъ имѣть нѣкоторое понятіе по двумъ комедіямъ Плавта, если только Плавтъ дѣйствительно подражалъ Эпихарму въ своихъ «Aulularia» и «Truculentus».—Первая принадлежитъ, надо сознаться, къ числу рѣдкихъ комедій между извѣстными намъ древними, именно по художественному характеру скупца. Но Эпихармъ былъ философъ,—и вотъ, можетъ быть, причина, почему онъ могъ заглянуть въ человѣческое сердце глубже другихъ древнихъ комиковъ, и такимъ образомъ возвыситься до созданія характеровъ. Но и въ его скупомъ (повторяемъ, онъ извѣстенъ намъ только по Плавту) есть нѣкоторыя, хотя и очень умѣренныя, черты каррикатурныя, которыя вредятъ чистотѣ художественнаго впечатлѣнія — Что касается другой комедіи, заимствованной Плавтомъ у Эпихарма (**), то тутъ встрѣчается уже одна изъ тѣхъ вѣчно повторяющихся личностей, которыми такъ богата была новая аѳинская комедія: это гетера, употребляющая всевозможныя средства для того, чтобы въ одно и тоже время поддержать связь съ тремя поклонниками. Болѣе мы ничего

(*) «Плутусъ» (388 г.)
(**) «Truculentus».

не можемъ сказать о средней комедіи, ибо до насъ дошли только незначительные остатки ея. Что касается *новой аѳинской комедіи*, о коей мы можемъ судить по подражаніямъ римскихъ комиковъ, то она рѣшительно не представляетъ глубины психологическаго анализа. Новая аѳинская комедія была главнымъ образомъ основана на любовной интригѣ, соединенной съ смѣшными приключеніями, Стало быть тутъ опять преобладающимъ элементомъ является смѣшное въ положеніи. Интрига во всѣхъ комедіяхъ этого рода была болѣе или менѣе одинакова: вездѣ любовь сына безъ вѣдома отца къ гетерѣ или къ бѣдной дѣвушкѣ, какъ-нибудь похищенной и проданной въ рабство; обыкновенно посредникомъ молодаго человѣка служитъ рабъ, который всѣми средствами помогаетъ ему обманывать отца, а оканчивается тѣмъ, что открывается благородное происхожденіе дѣвушки и отецъ изъявляетъ согласіе на бракъ.

Въ *новой комедіи* былъ не только одинъ и тотъ-же родъ интриги, въ ней безпрерывно повторялись одни и тѣже характеры. Ихъ даже нельзя назвать характерами, ибо характеръ именно и есть личное видоизмѣненіе человѣкомъ общаго начала нравственной жизни, а тутъ не было почти ничего личнаго. Вѣчно повторялись одни и тѣже избитые типы, конечно видоизмѣняясь въ своихъ *положеніяхъ*, но очень мало видоизмѣняясь во внутреннемъ отношеніи. И такъ вообще въ древней комедіи видимъ мы двѣ крайности: Аристофанъ прилѣпился исключительно къ личному, забывъ для него общее, не умѣя придавать ему личную жизнь. Между тѣмъ истинно-поэтическіе характеры, какъ видѣли мы на примѣрахъ изъ идеальной поэзіи грековъ, возможны только тамъ, гдѣ *общее выражается въ личномъ*. Напротивъ въ комедіяхъ новаго періода общее развилось на счетъ личнаго. Въ этихъ комедіяхъ вѣчно являлись старики, которыхъ обманывали сыновья; иные были по-добрѣе, другіе характеромъ по-круче, третьи въ рукахъ у жены, иные въ молодости сами кутили, и въ концѣ комедіи ихъ уличали въ этомъ при сыновьяхъ, чтобы извинить тѣмъ кутежъ сыновей и представить его дѣломъ почти законнымъ. Все это конечно были особенности, но ихъ мало развивали: главное дѣло было въ томъ *положеніи*, какое давалось отцу въ ходѣ комедіи, главное было то, что его надували.—Второю стереотипною личностью былъ сынъ—кутила, но добрый малый, стало быть немного идеализированный кутила; онъ почти во всѣхъ комедіяхъ одинаковъ,—иногда только по-вѣтреннѣе, а иногда по-степеннѣе и по-благороднѣе. Затѣмъ—рабъ, или обыкновенно нѣсколько рабовъ,—проныры, помогающіе молодому барину надувать стараго, лица, почти совершенно похожія одно на другое.—Столь же неизбѣженъ типъ гетеры, иногда совершенно безсовѣстно-отвратительный, иногда съ примѣсью какой-то ложно-идеальной сентиментальности, немного напоминающей произведенія новыхъ французскихъ романистовъ и нѣкоторыхъ драматическихъ писателей. Кро-

мѣ того часто встрѣчаются: воинъ-хвастунъ, параситъ или льстецъ-нахлѣбникъ, и сикофантъ или доносчикъ. Вотъ и всѣ почти типы этихъ комедій. Правда, мы не должны забывать, что и новая аѳинская комедія извѣстна намъ только по Плавту и Теренцію, коимъ могло не доставать таланта, чтобы сравниться съ греческими подлинниками; но нельзя же предположить, чтобъ они не умѣли вѣрно передавать по крайней мѣрѣ основной характеръ комизма образцевъ своихъ (*).

Изъ всего, сказаннаго нами, приходится заключить, что древняя комедія во все время существованія своего сохранила на себѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ отпечатокъ того низкаго происхожденія, какое приписываетъ ей Аристотель; она всегда была способна возбуждать чувственный смѣхъ, который бываетъ вызываемъ смѣшнымъ въ положеніи, хотя преобладающимъ въ ней (и то только въ древней аѳинской, а не въ римской комедіи) сдѣлался уже смѣхъ нравственный, высшій.—Древніе не довольно ясно сознавали, что поэзія принимаетъ въ себя дурное только нѐ хотя; и, не довольствуясь его естественнымъ безобразіемъ, они доводили его до размѣровъ, невозможныхъ въ дѣйствительности, умышленно уничтожая всякое правдоподобіе въ изображаемой ими жизни, и поступая такимъ образомъ прямо-противоположно тѣмъ законамъ искуства, которые такъ блистательно осуществились въ ихъ же собственной идеальной поэзіи.—Правда, въ новой аѳинской комедіи, насколько мы знаемъ ее изъ комедіи римской, каррикатурность сгладилась, и типы ея такимъ образомъ приблизились къ истинѣ, но при всемъ томъ они не могутъ назваться истинно-психологическими характерами. Древніе комики вообще не доросли до созданія ихъ. Ежели въ одной изъ комедій Аристофана встрѣтили мы лице, приближающееся къ истинному характеру, то на это, какъ мы видѣли, была особая причина. Тоже, какъ намъ извѣстно, надо сказать и объ омировомъ Ѳерситѣ; да и сверхъ того личность Ѳерсита такова, что не требовала глубокаго психологическаго анализа. Смѣшное въ немъ вытекало уже изъ противоположности между его гордыми замашками и его жалкою наружностью, а потому это смѣшное всетаки не слишкомъ высокаго свойства.

(*) Главнымъ представителемъ новой аѳинской комедіи, какъ извѣстно, былъ Менандръ. Отрывки его собраны и разсмотрѣны въ новомъ сочиненіи: Ménandre, étude sur la comédie et la société grecques, par G. Guizot, Paris 1855. Автору этой книги удается только доказать, что въ отрывкахъ Менандра есть много возвышенныхъ мыслей, перераставшихъ обычный взглядъ грековъ, и что въ нихъ видны *попытки* создать психологическіе характеры, но онъ сознается, что отрывки эти слишкомъ недостаточны, чтобы по нимъ рѣшить, дѣйствительно ли Менандръ былъ въ состояніи создавать такіе характеры.

Подъ перомъ Аристофана комедія изображала пороки въ ихъ внѣшнихъ, отрывочныхъ проявленіяхъ, опасныхъ для государства, не умѣя возвышаться до уразумѣнія сокровенной сущности этихъ пороковъ, до внутреннихъ корней ихъ, не умѣя обнаружить тотъ тайный уголъ въ характерѣ человѣка, гдѣ они зараждаются и гнѣздятся.—Напротивъ въ новой или аѳинско-римской комедіи стали появляться общіе порочные типы, въ кои почти не видно той свободной воли отдѣльнаго человѣка, которая общій порокъ видоизмѣняетъ по своему. Однимъ словомъ древніе не умѣли показать отношеніе порока къ свободѣ человѣческой воли, не умѣли представить его личнымъ произведеніемъ ея, свободною составною частію характера. Но это и не должно удивлять насъ: древніе не могли дойти до такого пониманія порока, ибо для нихъ не было ясно самое происхожденіе зла. Они не вполнѣ сознавали, что въ человѣкѣ, въ самомъ человѣкѣ, борются двѣ противоположныя природы, что человѣкъ самъ есть свободный виновникъ своихъ дѣлъ, добрыхъ и злыхъ. Въ трагедіи древніе представляли человѣка подъ вліяніемъ неодолимаго рока, который нерѣдко противъ воли увлекалъ человѣка ко злу. Въ комедіи человѣкъ не могъ являться злымъ подъ вліяніемъ рока, ибо подъ вліяніемъ его зло бываетъ ужасно и никакъ не можетъ возбуждать смѣхъ. Для комиковъ вопросъ о происхожденіи зла оставался нерѣшеннымъ. Они и представляли только тѣ отдѣльныя проявленія зла, которыя могли непосредственно вредить выгодамъ государства, и не проникали въ самую сокровенную глубь его, не открывали тайны зарожденія его въ душѣ человѣка,—потому именно что эта тайна не была имъ знакома.—Только христіанство довело насъ до истиннаго понятія о началѣ зла; только подъ вліяніемъ его могли явиться психологическіе порочные характеры и художественно-человѣколюбивая комедія.

Говоря о новой аѳинской комедіи, мы коснулись Плавта и Теренція, комиковъ римскихъ. Переселенныя на римскую почву, лица греческой комедіи должны были потерять почти всякую цѣну, ибо не имѣли почти никакого отношенія къ *личной* жизни того общества, передъ которымъ являлись на сцену. Дѣйствіе въ этихъ комедіяхъ происходило въ греческихъ городахъ, дѣйствующія лица были греки,—и такъ тутъ не было даже видимаго переложенія на римскіе нравы. Жизнь, тутъ изображаемая, должна была казаться чуждою римскому, обществу а потому комедіи эти и не могли имѣть на него нравственное вліяніе. Правда, типы этихъ комедій были типы болѣе или менѣе общіе всѣмъ народамъ, но вѣдь и общіе типы у каждаго отдѣльнаго народа видоизмѣняются по своему. — Кромѣ того изображеніе этихъ типовъ едва ли могло имѣть нравственное вліяніе потому, что цѣлію комиковъ, какъ

видно изъ характера ихъ комедій, было—не столько вызвать негодованіе противъ этихъ типовъ, сколько занимать забавностью интриги. Грязное и безнравственное являлись тутъ иногда не какъ *средство*, а какъ *цѣль*, какъ предметъ—если не сочувствія, то ужь навѣрное чувственной забавы зрителей. Въ одной комедіи, отличающейся отсутствіемъ непристойностей (*), Плавтъ находитъ нужнымъ обратить особенное вниманіе публики на то, что это пьесса совершенно чистая и что ей могутъ апплодировать нравственные люди; выходитъ, комедіямъ *обычнаго рода* подобные люди апплодировать не могли!

Надобно сознаться, что и между произведеніями идеальной римской поэзіи есть такія, которыя должны быть признаны чисто безнравственными (какъ наприм. многія произведенія Овидія), которыхъ нельзя объяснить никакими народно-нравственными взглядами. Извѣстно также, что римская поэзія вообще не имѣла нравственнаго вліянія на римлянъ,—фактъ, который мы должны, по мѣрѣ силъ нашихъ, объяснить, такъ какъ онъ повидимому противорѣчитъ нашему понятію о нравственномъ значеніи поэзіи. Но мы уже съ самаго начала замѣтили, что надобно отличать поэзію истинктивно-народную отъ поэзіи искусственной. Первая, вытекая непроизвольно изъ благородныхъ родниковъ народнаго духа въ лучшіе моменты его бытія, какъ безотчетно-непреодолимое стремленіе изливать изъ себя и создавать внѣ себя прекрасное, въ сущности всегда бываетъ нравственна. Вторая, будучи плодомъ умышленнаго стремленія отдѣльныхъ личностей создать именно то или другое по ясно-сознаваемымъ уже законамъ искусства, находится въ зависимости отъ характера этихъ личностей, которыя могутъ преднамѣренно въ прекрасныя формы облекать самыя непрекрасныя мысли и чувства. Съ другой стороны, тутъ могутъ быть и поэты истинные, поэты въ душѣ, но выражающіе то, чему не можетъ сочувствовать общество, что находится совершенно внѣ его сферы, что гораздо выше ея, а потому они и не могутъ имѣть дѣйствія на свое общество и оцѣняются только потомствомъ. Поэты той эпохи поэзіи, когда она становится сознательнымъ искусствомъ, могутъ имѣть великое нравственное вліяніе на общество только въ томъ случаѣ, если самая эта эпоха постепеннымъ и ненасильственнымъ образомъ возникла изъ свободной потребности общества, а не была навязана ему извнѣ личнымъ желаніемъ отдѣльныхъ людей. Переходъ отъ безсознательнаго народнаго творчества къ сознательному художественной эпохи долженъ произойти въ силу внутренней послѣдовательности; а при отсутствіи всякой связи между обоими видами творчества, при единственно-внѣшнихъ причинахъ появленія послѣдняго едва-ли возможно полное нравственное дѣйствіе его. Между тѣмъ у

(*) Captivi.

римлянъ мы почти не видимъ слѣдовъ первобытнаго народнаго творчества, ибо тѣ немногіе отрывочные остатки, кои, при помощи всевозможныхъ натяжекъ, стараются выставить наружу, слишкомъ мало говорятъ о бытіи народной римской поэзіи. Положимъ, изъ нихъ видно, что она существовала; но какъ могъ въ позднѣйшей римской поэзіи почти простыть всякій слѣдъ ея, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всякая тѣнь самобытности? Исключительная подражательность римской поэзіи говоритъ рѣшительно не въ пользу римскаго духа; она свидѣтельствуетъ, что въ немъ слишкомъ не глубоки были тѣ начала, изъ коихъ вытекаетъ самобытное, никѣмъ не подсказанное стремленіе человѣка къ прекрасному. Художественная поэзія явилась въ Римѣ только въ слѣдствіе столкновенія съ Греціей, столкновенія, происшедшаго не въ силу внутренней необходимости, а въ силу чисто-внѣшнихъ обстоятельствъ. Къ тому же римляне познакомились съ греками уже во время нравственнаго упадка послѣднихъ т. е. и во время упадка ихъ поэзіи; тѣмъ не менѣе они были поражены утонченными формами ея, коими любовались, какъ диковинами и которыми пытались пріятно щекотать свои грубыя чувства. Для римлянъ поэзія была только новымъ средствомъ «убить время между обѣдомъ и играми цирка»; это была новая роскошь, «родъ лакомой рыбы,» какъ прекрасно выразился авторъ статьи «о характерѣ народности въ древнемъ и новомъ искусствѣ». Поэзія шла у римлянъ не тѣмъ постепеннымъ, естественнымъ ходомъ, при коемъ одинъ родъ ея возникаетъ за другимъ въ слѣдствіе внутренней потребности общества и по мѣрѣ развитости его: въ Римѣ поэзія явилась вдругъ, вся цѣликомъ со всѣми своими подраздѣленіями, явилась какъ товаръ, привезенный изъ Греціи разными купцами и притомъ такъ, что каждый купецъ долгомъ считалъ представить публикѣ на выборъ товаръ каждаго сорта. Въ III вѣкѣ до Р. Х., какъ извѣстно, вдругъ со всѣхъ сторонъ выступаютъ въ Римѣ поэты, и каждый пишетъ все: и трагедіи, и комедіи, и эпопеи, и дидактическія произведенія, и сатиры. И все это читалось, развивалось, и достигало величайшей степени утонченности формы. Нѣкоторые роды поэзіи, правда, приходились менѣе по вкусу римлянамъ,—такъ наприм. извѣстно, что трагедіи они никогда не любили, — очень дурная рекомендація для народа! Римлянъ болѣе занимала живая трагедія, которую они видѣли въ циркѣ. Да и могли ли увлекать такія трагедіи, какъ сенекины, въ коихъ не было ни истиннаго чувства, ни естественно-потрясающихъ положеній, а была одна риторика и одни изысканные эффекты,—подобно тому какъ и у самого философа было много ума и діалектическаго дара, но въ тоже время, какъ, кажется, доказано, довольно мало нравственной стойкости и чистоты. Удивительно ли послѣ этого, что поэзія не могла имѣть нравственнаго вліянія на римлянъ, и можно ли выводить отсюда что нибудь не въ пользу ея нравственнаго значенія вообще? Она не имѣла его въ Римѣ потому, что въ немъ не было истинной поэзіи, самобытно зараждающейся въ той изъ душевныхъ

силъ, которая, какъ бы храня воспоминаніе о божественномъ происхожденіи человѣка, стремится къ созданію родственной ему совершенной красоты. Только сатира имѣла въ Римѣ высшее нравственное направленіе, но и она у самыхъ жаркихъ своихъ поборниковъ впадала нерѣдко въ педантическую моральность (*), которая столько-же противна поэзіи, какъ и здраво-нравственному человѣку. И жалокъ народъ, который могъ самобытно развить одну только сатиру; который не былъ въ состояніи возвысить ее до созданія общечеловѣческихъ идеаловъ, а только рабски перенималъ ихъ у другихъ, чтобы разнообразить ими свои способы препровожденія времени.

Въ послѣднія времена Рима въ греко-римскомъ мірѣ явился новый родъ поэзіи, или, лучше сказать, произошло какое-то фальшивое возвращеніе къ самому первобытному характеру ея, къ тому, какой имѣла она еще въ древней Индіи. Въ поэзіи снова стали преобладать чувство любви, чувствительность, а вмѣстѣ съ тѣмъ та причудливость фантазіи, которая создаетъ себѣ міръ небывалый и потѣшается чудесами его. Повидимому это должно было оживить поэзію, ибо въ нее такимъ образомъ вносилась свѣжесть чувствованій и живость фантазіи, но на дѣлѣ оно было не такъ. Это *романтизирующее* направленіе послѣдней поры древняго міра (названное такъ у Розенкранца по нѣкоторому, кажущемуся сходству съ средневѣковымъ романтизмомъ) было не что иное, какъ жалкій пустоцвѣтъ *старости*, всѣмъ пресытившейся, все испытавшей, но старающейся еще на закатѣ дней своихъ растеребить замирающія чувства пожеланіемъ любви, уже неестественной и отвратительной по несвоевременности. Эта изысканная сентиментальностъ, это любовное направленіе въ обществѣ дряхломъ, изнывающемъ отъ разврата и болѣзней, есть явленіе не только не прекрасное, а нелѣпое и отталкивающее. Какъ же ожидать какого нибудь нравственнаго вліянія отъ поэзіи такого рода? Человѣчество находилось тогда на такой степени упадка, что въ немъ не могло уже зародиться истинной поэзіи. Менѣе возмутительна для нравственнаго чувства, хотя не менѣе противоестественна страсть къ фантастическому, которою, вмѣстѣ съ любовными приключеніями, отличается сентиментальный эпосъ послѣднихъ вѣковъ Рима. Это была только праздная пища для престарѣлаго и всѣмъ пресытившагося воображенія. Но обманчивый призракъ молодости не могъ уже воскресить дряхлаго старика. Онъ умиралъ, какъ ни старался окружить себя всѣмъ обаяніемъ жизни. Часъ древняго міра пробилъ: въ немъ не было уже и поэзіи, чтобы разбудить въ груди его заснувшее нравственное чувство. Могущественный Римъ, покоривъ Грецію, получилъ отъ нея даръ, весь пропитанный ядомъ: ту нѣкогда-благотворную греческую образованность, которая въ то время носила уже въ себѣ тучное сѣмя

(*) У Персія и Ювенала.

внутренней порчи — слѣдствіе разлада, который произошелъ между умомъ и антропоморфическою религіею. Мы видѣли уже, что религія эта, заключая въ себѣ столь вопіющія внутреннія противорѣчія, не могла остаться предметомъ благоговѣнія; развившійся умъ уличилъ ее въ ея противорѣчіяхъ, но подняться до такой высоты, чтобы создать вмѣсто этой религіи что нибудь новое и доступное для всей массы народа, было ему рѣшительно не по силамъ. Результатомъ торжества ума было главнымъ образомъ сомнѣніе, все разрушающее, ничего не создающее, сомнѣніе, неразрывно связанное съ безнравственностью и совершеннымъ упадкомъ поэзіи. Послѣднія времена Греціи не представляютъ высокихъ поэтическихъ произведеній, и это вмѣстѣ съ тѣмъ во многихъ отношеніяхъ безнравственныя времена. Неудивительно если многіе доблестные римляне, остатокъ древнихъ нравственно-строгихъ римлянъ, возставали противъ греческаго образа жизни; подъ его утонченностью крылся гнусный развратъ, обрекавшій Грецію на позорно-болѣзненную смерть, какъ ни старалась она улыбаться, допраздныя свои вакханаліи. Напрасно во время политическаго упадка Аѳинъ, по справедливости называемое философскимъ въ противоположность прежнему поэтическому времени, было сдѣлано со стороны возвышенныхъ умовъ много попытокъ создать новыя вѣрованія и нравственныя убѣжденія: они могли создать ихъ только для себя и для небольшаго числа избранныхъ,—масса народа не могла возвыситься до уровня ихъ умственнаго воззрѣнія. Ей нужно было чувственное выраженіе истины, ей нужна была поэтическая оболочка ея. Умозрѣніями нельзя было воскресить нравственность; они не дѣйствовали на *всего* человѣка, они не дѣлали доступнымъ всякому того затаеннаго въ нихъ Бога, коего въ неясномъ стремленіи своемъ доискивались люди, но коего они непремѣнно хотѣли осязать. Не даромъ старались люди придавать человѣческую плоть Божеству. Плоть эта унизила боговъ и поставила ихъ въ уровень съ самыми чувственными людьми; — между тѣмъ было что-то высокое и разумное въ *самомъ* стремленіи воплотить Божество. Въ немъ заключалось теплое желаніе приблизить къ себѣ Бога, сдѣлать Его для себя родственнымъ и доступнымъ. Но человѣчеству не достало для этого силъ, и оно заблудилось. Человѣчество искало Бога, но само не было въ состояніи дойти до Него: нужно было, чтобы самъ Богъ открылся человѣчеству. Былъ народъ, коему Онъ открылся во время всеобщаго блужданія языческихъ народовъ. Богъ самъ былъ его царемъ и его пастыремъ, Богъ самъ являлся ему во многихъ чувственныхъ видѣніяхъ и чудесахъ. Но грозно было величіе Бога. Среди грома и молніи, при громкомъ звучаніи трубъ и сотрясеніи горы даровалъ Онъ законъ своему народу, и никто не смѣлъ подходить къ горѣ, боясь умереть. Только однажды, прообразуя будущее, явился Онъ пророку въ *дыханіи тихаго вѣтра*. Прошли вѣка, пророки изрекли свои предсказанія, и настало наконецъ то время, когда человѣчеству дано было узрѣть Божество во всемъ

величіи Его кротости и любви, узрѣть лицемъ къ лицу, какъ человѣка, какъ собрата. Тогда-то на землѣ родился Тотъ, кто самъ восхотѣлъ сдѣлаться человѣкомъ, чтобы научить человѣка подражать Божеству.

V.

Вліяніе христіанской нравственности на поэзію.—Средневѣковой романтизмъ, какъ поэзія перехода отъ древняго міра къ христіанскому. Элементы его.—Кельтскій и германскій элементы романтизма.

Подъ вліяніемъ новыхъ началъ, внесенныхъ въ жизнь человѣчества христіанствомъ, должны были образоваться совершенно новые поэтическіе идеалы. Рѣшаясь говорить о вліяніи христіанства на поэзію, мы, разумѣется, не позволимъ себѣ посягнуть на тайны его догматическаго ученія; наше дѣло только изложить вліяніе христіанской нравственности на созданіе новыхъ поэтическихъ идеаловъ.

Въ первобытной поэзіи востока видѣли мы преобладаніе сердца. Юношеская теплота и чистота чувствованій самыхъ естественныхъ, вытекающихъ изъ кровныхъ узъ родства; нѣжная любовь сердца между мужемъ и женою, переходящая за гробъ и чуждая всякаго эгоизма, — вотъ основная идея ея идеаловъ. Это поэзія благородныхъ инстинктовъ человѣка, еще ничѣмъ не подавленныхъ, потому что человѣкъ еще юнъ. Въ Греціи, гдѣ человѣчество достигло уже поры мужества, видимъ мы бо̀льшую степень развитія ума; умъ этотъ рѣшается наложить власть свою на священные инстинкты сердца, и такъ какъ умъ человѣка — умъ падшій, то онъ обдаетъ ихъ холодомъ. Въ Греціи умѣютъ уже хладнокровно разсуждать о томъ, которое изъ родственныхъ чувствъ выше. Отца надобно уважать болѣе, нежели мать, ибо сѣмя важнѣе поля, да и Паллада родилась отъ Зевса безъ матери (*). Даже Антигона, эта возвышеннѣйшая личность греческой поэзіи, вноситъ въ предсмертную скорбь свою холодное разсужденіе о томъ, что потеря брата важнѣе потери мужа и дѣтей. Припомнимъ слѣдующія слова ея:

(*) См. эсхилову трагедію: Эвмениды, сцену суда.

Я никогда бъ, какъ матерь для дѣте",
Иль если бъ тлѣлъ умершій мой супругъ,
Труда такого противъ воли гражданъ
Не подняла.... Но почему же это
Я говорю? Умершаго супруга
Мнѣ бъ замѣнилъ другой, и отъ другаго
Дѣтей имѣла бъ, перваго лишившись;
Когда жь отецъ и мать уже въ Аидѣ,
Никто не можетъ брата мнѣ родить (*).

Въ Греціи отецъ въ состояніи принести въ жертву дочь свою для выгоды общей; мать, отомщая за смерть этой дочери, въ состояніи убить отца ея и своего мужа; у сына, мстящаго за смерть отца, рука поднимается на мать и къ этому подстрекаетъ его женщина,—сестра его. Святые инстинкты сердца подавлены ложнымъ убѣжденіемъ въ необходимости мести, и сердце слушается этого ложнаго убѣжденія. Любовь между мужемъ и женою все болѣе и болѣе перестаетъ быть *любовію сердца*, и становится, по крайней мѣрѣ со стороны мужа,—*любовію къ красотѣ*. Чувство красоты — эта духовнѣйшая сторона чувственности, но всетаки чувственности, сдѣлавшись почти исключительною стихіею любви, неминуемо должно было унизить ее, а съ нею вмѣстѣ и женщину. Въ первобытной поэзіи востока была *любовь сердца;* сердце мужа подавало вѣсть сердцу жены, а потому они были равные. Не смотря на многоженство, женщина въ индійской поэзіи стояла выше, нежели въ греческой. Въ Греціи мужъ любилъ красоту жены, онъ не видѣлъ въ ней почти ничего болѣе,—и женщина неминуемо должна была упасть въ правахъ своихъ. И такъ вообще самыя священныя природныя чувства сердца охладѣли, исказились, оскудѣли. Христіанство должно было влить въ нихъ новый жаръ, и озарить ихъ свѣтомъ истиннаго убѣжденія. Узы родства должны были получить отъ него незыблемую силу, какъ установленіе Творца, какъ священный законъ созданной Имъ природы. Любовь мужа и жены должна была сдѣлаться *любовію душъ*, любовію всѣхъ силъ душевныхъ: ибо жена явилась какъ прекрасное довершеніе мірозданія, какъ вторая составная часть человѣчества, безъ которой оно не было бы полно. Освященная въ лицѣ пречистой дѣвы, пристыдившая мужчину въ лицѣ тѣхъ святыхъ женщинъ, которыя не отставали отъ учителя и въ то время, когда разбѣжались всѣ ученики, кромѣ одного только возлюбленнаго,—женщина не могла уже быть сведена съ этой высоты; не могла, послѣ того какъ и падшая сторона ея, въ лицѣ кающейся грѣшницы, не была отринута Искупителемъ. Поэзія

(*) Антигона, переводъ В. И. Водовозова, въ 9 № Журн. М. Н. Пр. 1856.

женской души должна была сдѣлаться прекраснѣйшимъ содержаніемъ поэзіи христіанской. Но не одно оживотвореніе чувствованій, уже и прежде имѣвшихъ силу, было дѣломъ христіанства; оно внесло въ душу человѣка чувство новое, едва выказывавшееся бѣглыми проблесками въ древнемъ мірѣ: то, что только смутно сказывалось въ гостепріимствѣ, то, что заставляло грековъ сочувствовать въ театрѣ участи троянъ, должно было съ ясностію опредѣлиться въ сознаніи человѣчества и сдѣлаться основнымъ началомъ поэзіи христіанской. Чувство это—любовь къ ближнему, любовь къ человѣку, потому только, что онъ человѣкъ, сынъ одного небеснаго отца, т. е. связанный съ нами узами родства невидимаго. Изъ идеи этого духовнаго братства естественнымъ образомъ вытекала идея одного великаго духовнаго семейства—человѣчества, коего члены должны посвящать жизнь свою на служеніе этому великому семейству. Отсюда цѣлый рядъ идеаловъ, о какихъ никогда не могло и сниться древнему міру!

Въ Индіи видѣли мы, съ одной стороны, погруженіе въ нѣгу самой роскошной чувственности, съ другой — бѣгство отъ прельщеній ея въ другую крайность, въ безсмысленное умерщвленіе въ себѣ всякой дѣятельности, въ какое-то изступленіе и погруженіе себя въ Браму—отвлеченную идею бытія. Въ Греціи всѣ стремленія человѣка прилѣпились исключительно къ землѣ, даже вся религія устремилась къ тому, чтобы безусловнымъ выполненіемъ всякаго велѣнія боговъ оградить себя противъ превратностей счастія, закрѣпить за собою земныя блага, такъ неохотно и такъ ревниво уступаемыя человѣку богами. Греки умѣли извлечь изъ земнаго нашего удѣла все, что только можно было извлечь изъ него пріятнаго, умѣли сохранить разумную мѣру среди земныхъ наслажденій, — но и остановились на этой ступени. Свѣтлый взглядъ грековъ на жизнь былъ всетаки не болѣе, какъ самообольщеніе. И въ ихъ сердцѣ уже пробуждалось, и съ бо̀льшею еще силою должно было пробудиться во всемъ человѣчествѣ сознаніе недостаточности всѣхъ этихъ благъ, необходимости такого блага, которое не могло бы быть отнято у человѣка никакими превратностями жизни, которое оставалось бы въ груди его, не смотря на всѣ бѣдствія и на всѣ потери. Загадка жизни, этой борьбы сладкаго и горькаго, не могла не быть разгадана человѣкомъ, и христіанство дало ему разгадать эту загадку. Оно сказало ему, что жизнь сама по себѣ прекрасна, но не прекрасна потому, что человѣкъ палъ: оно показало ему, что паденіе человѣка есть корень всѣхъ горечей и превратностей жизни. Чтобы стать выше всѣхъ этихъ бѣдъ, чтобы умѣть быть счастливымъ не смотря на всю ихъ тяжесть, христіанство дало человѣку вѣрное средство: оно благословило его на борьбу съ грѣхомъ и въ награду обѣщало миръ душевный, неотъемлемый и среди всѣхъ треволненій міра земнаго. Оно указало человѣку въ высь, на его небесную родину, которой должна принадлежать лучшая сторона его бытія; оно указало ему на вѣчнаго отца его—Бога,

и сказавъ ему, что онъ примиренъ съ Божествомъ, позволило человѣку броситься въ объятія Божества. Поэзія любви къ Богу, безконечная, какъ духъ человѣка, должна была поглотить въ себѣ поэзію всякой другой любви. Но любовь эта не могла быть эгоистическою, т. е. только созерцательною и недѣятельною. Божество, принимая въ свое лоно любовь человѣка, говорило ему: не для себя Я хочу любви твоей,— отдай ее твоимъ ближнимъ! Небо указывало человѣку на землю и заповѣдывало ему: живи на ней, люби ее, но люби ее, какъ сынъ неба. Безконечное чувство любви къ Богу, обратясь снова на землю, должно было обнять всѣ народы, всѣ слои общества даже до самыхъ отверженныхъ членовъ его.

На востокѣ видѣли мы идею непреодолимаго рока и той зависти боговъ, которая боится совершенства человѣка, мѣшаетъ ему въ достиженіи его. Въ греческой поэзіи идея рока и зависти боговъ выразилась еще съ бо́льшею силою и опредѣлительностью, можетъ быть потому, что въ греческой поэзіи каждая мысль выражалась полнѣе и опредѣлительнѣе, нежели въ восточной. Но въ Греціи видѣли мы также, въ противоположность идеѣ рока, первое развитіе человѣческой личности, крайностью коего объясняется и эгоистическій деспотизмъ въ отношеніи къ женщинѣ, и привязанность къ чувственнымъ благамъ, кои человѣкъ упрочилъ за собою рядомъ многотрудныхъ побѣдъ надъ природой, и стремленіе исторгнуть себѣ у рока покой и свободу хотя бы не совсѣмъ чистыми средствами. Этимъ развитіемъ *личности* объяснили мы возникновеніе чувства обиды, чувства нравственнаго упрямства, наконецъ зародышъ чести и въ слѣдъ за тѣмъ начало мщенія и самоубійства; мы видѣли въ человѣкѣ силу страсти, стремящуюся все подчинить своему бурному произволу, — какъ будто бы въ этомъ произволѣ заключается свобода,

Какъ будто въ буряхъ есть покой!

выражаясь извѣстнымъ стихомъ Лермонтова, принадлежащимъ къ числу явныхъ анахронизмовъ въ поэзіи. Но этимъ пробужденіемъ въ человѣкѣ нравственнаго эгоизма и силы страсти вопросъ объ отношеніи человѣка къ высшей силѣ не былъ рѣшенъ. Человѣкъ въ своихъ бурныхъ стремленіяхъ умѣлъ упрямствовать, какъ непослушный ребенокъ, но упрямство его разбивалось о что-то непреодолимое. Что было оно, это *что-то?* вотъ на чемъ остановился вопросъ. Что такое въ слѣдствіе этого и человѣкъ: есть ли онъ слѣпая, безсознательная игрушка какой-то могучей, непреодолимой силы, или онъ свободное разумное существо? Христіанство разгадало для человѣка и эту загадку. Оно довело человѣка до открытій въ томъ мірѣ, который оставался для него болѣе неразгаданнымъ, нежели всѣ прочіе міры: оно раскрыло предъ нимъ тайну его собственной природы, оно открыло въ ней два міра, находящіеся

въ вѣчной борьбѣ, оно указало ему начало и исходъ его дѣлъ — въ этой борьбѣ, зло и добро ихъ—въ торжествѣ того или другаго внутренняго міра. Оно доказало человѣку, что Божество не есть виновникъ злыхъ дѣлъ человѣка, что въ этомъ случаѣ онъ *самъ себѣ судьба*. Отсюда должна была возникнуть во всей красѣ идея свободной воли, этого лучшаго достоянія человѣка, но вмѣстѣ съ нею, какъ ея неразлучная спутница, возникла другая: идея Провидѣнія, согласующаго, силою своей премудрости, предначертанія судебъ своихъ съ свободной волею человѣка, умѣющаго выводить благія слѣдствія даже изъ тѣхъ дѣлъ, которыя совершены человѣкомъ свободно для зла,—Провидѣнія, къ коему добрые должны обращаться за помощью, такъ какъ оно опора ихъ благихъ дѣлъ. Отсюда, рядомъ съ поэзіею свободной воли и дѣятельности, должна была развиться поэзія молитвы, уносящая человѣка къ Божеству, чтобы взять у Него силы для дѣятельности на землѣ. Поэзія молитвы, обратившаяся у грековъ въ раболѣпное воспѣваніе такихъ божескихъ подвиговъ, которые могли быть только позоромъ для боговъ и соблазномъ для человѣка, эта поэзія, оскверненная чувственными образами, и на самомъ Олимпѣ находившая не что иное, какъ ту же грѣшную землю, вдругъ совлеклась всего плотскаго и нечистаго и, расправивъ свои крылья, унеслась далеко-далеко отъ земли на небо! Она унеслась, чтобы просить у неба не земныхъ благъ, не отвращенія несчастій, а силы побѣдить свои страсти, дать въ себѣ доброй судьбѣ одержать верхъ надъ злою. Сила страсти, въ которой видѣли прежде свободу, должна была представиться неволею души, а свобода стала заключаться въ владычествѣ надъ страстями. Поэзію страстей замѣнила поэзія самоотверженія. Вмѣсто кроваваго величія мести явилась кроткая поэзія прощенія и любви къ врагамъ; а ложная возвышенность самоубійства померкла предъ высшей красотою мужескаго терпѣнія среди величайшихъ страданій духа.

Подъ вліяніемъ христіанской нравственности горизонтъ поэзіи у каждаго народа долженъ былъ раздвинуться. Вмѣсто народныхъ идеаловъ древняго міра, въ коихъ многое могло казаться высокимъ только для того народа, который создавалъ ихъ, должны были явиться идеалы новые, равно высокіе для всѣхъ народовъ, ибо они вытекали изъ христіанскаго воззрѣнія, которое отдѣльныя народныя нравственности замѣнило одною общечеловѣческою нравственностью. Съ этихъ поръ поэзія каждаго народа должна была черпать изъ жизни всѣхъ временъ и мѣстъ, выдѣляя въ ней изъ народнаго то, что есть въ немъ общаго человѣческаго, отыскивая и на самой низшей ступени развитія благородныя чувствованія—тѣ прирожденные нравственные инстинкты, которые соединяютъ всѣ народы узами одного духовнаго родства. Но если поэзія стала изображать человѣка всѣхъ временъ и мѣстъ, то во всякомъ времени и на каждомъ мѣстѣ сталъ привлекать ее не человѣкъ одного какого-нибудь слоя общества, одной какой-нибудь точки развитія,

а человѣкъ во всѣхъ своихъ состояніяхъ и положеніяхъ, мудрецъ и простакъ, царь и нищій, герой и преступникъ, чистая дѣва и несчастная жертва страсти: ибо поэзія, проникнувшись духомъ любви христіанской, и въ самыхъ отверженныхъ существахъ должна была искать остатковъ добра, такъ какъ основнымъ ея началомъ сдѣлалась вѣра въ то, что почти нѣтъ человѣка, въ коемъ бы совершенно заглохъ всякій слѣдъ нравственнаго чувства. *Общечеловѣческое* и *всечеловѣческое*, вотъ что должно было сдѣлаться основною идеею поэзіи христіанской; а надъ нею, какъ ея восполненіе и объясненіе — царственная идея Бога, который устами Сына Своего призвалъ къ себѣ всѣ народы, указавъ въ Немъ высшій идеалъ красоты нравственной, коему всѣ они должны подражать. Нравственная красота смѣнила плотскую красоту древняго міра, достояніе немногихъ, дающееся, вопреки воззрѣнію грековъ, иногда самымъ недостойнымъ; и, смѣнивъ ее, она сдѣлала красоту доступною для каждаго, она каждому указала на высокую поэзію въ жизни—быть *художникомъ самого себя*, изъ неразвитыхъ данныхъ своей природы силою воли создавать одно прекрасное цѣлое, для чести человѣчества и во славу Божества. Жизнь, *какъ она есть*, съ ея болѣзнями и грѣхами, но и съ остатками въ ней счастія и добра, жизнь дѣйствительная, какъ данное, и высокій идеалъ жизни, о какомъ и не думали древніе, жизнь, какъ *она должна быть* по нравственности возрожденнаго человѣчества, чудеснымъ образомъ должны были слиться въ одно въ поэзіи христіанской, должны были сдѣлать изъ нея и самое полное воспроизведеніе жизни, и самое мощное окрыленіе ея къ полету на небо.

Такова должна быть поэзія новаго міра, но такова ли она на самомъ дѣлѣ? Видимъ ли мы въ ней идеалы достойные новыхъ идей, внесенныхъ въ міръ?—Мнѣніе многихъ цѣнителей искусства ставитъ классическую поэзію выше поэзіи новаго міра, и мнѣніе это совершенно вѣрно, если смотрѣть не на достоинство идеи, а на то, въ какой мѣрѣ она осуществлена. Дѣйствительно, поэзія новаго міра далеко не выразила свою идею такъ, какъ классическая поэзія выразила свою.

Конечно, найти средства для выраженія красоты вещественной, для чувствованій и мыслей, прилѣпленныхъ къ землѣ, легче, чѣмъ найти ихъ для мысли, уносящейся на небо, витающей около невещественнаго облика красоты нравственной; воспроизвести борьбу человѣка съ рокомъ, борьбу всетаки болѣе или менѣе внѣшнюю, легче, чѣмъ воспроизвести внутреннюю борьбу его съ собою, чѣмъ выказать въ видимыхъ дѣлахъ его невидимое соприсутствіе въ немъ двухъ міровъ. Кромѣ того, поэзія древняго міра завершила свое теченіе, она поднялась до своего зенита, высказалась вполнѣ; поэзія новаго міра еще не успѣла высказаться, она еще далеко не исчерпала своей идеи,—а есть близорукіе, которые вслѣдствіе этого предпочитаютъ самую идею древняго міра.

Странно считать поэзію среднихъ вѣковъ поэзіею христіанскою, полнымъ и совершеннымъ выраженіемъ началъ новой жизни человѣчества:

поэзія среднихъ вѣковъ есть только переходная, смѣшанная, недоразвившаяся. Христіанскій элементъ имѣлъ въ ней весьма одностороннее и ограниченное значеніе, и трудно понять, какъ могли новѣйшіе романтики, стремившіеся возвратить поэзію къ христіанству, съ такимъ восхищеніемъ остановиться на средневѣковомъ романтизмѣ. Странно также стараніе болѣе близкаго къ нашему времени изслѣдователя романтизма, Валентина Шмидта, въ бо́льшей части средневѣковыхъ произведеній видѣть глубокую христіанскую идею. Намъ рѣшительно не понятно, какимъ образомъ самая распространенность въ средніе вѣка сказаній является у него зависящею отъ вліянія христіанскаго (*). Увлекаясь своею мыслію, Шмидтъ былъ въ состояніи, ставъ на точку зрѣнія среднихъ вѣковъ, найти восхитительною слѣдующую черту въ средневѣковой поэзіи. Говоря о романѣ «Milles et Amys» онъ замѣчаетъ, что дружба этихъ двухъ героевъ романа» дѣйствительно превосходитъ чистотою и самоотверженіемъ самые прославленные примѣры этого рода у грековъ. Мы напомнимъ только о томъ, продолжаетъ онъ, какъ Milles убиваетъ сыновей своихъ и кровію ихъ исцѣляетъ другаотъ проказы» (**). И это Шмидту кажется восхитительнымъ! Нѣтъ, если вы хотите судить о поэзіи новаго міра, то не ищите ея въ среднихъ вѣкахъ—этой приготовительной порѣ развитія, чрезъ которую должны были пройти новыя идеи, а ищите ее тамъ, гдѣ онѣ стали уже выясняться во всей своей чистотѣ и несмѣшанности, ищите ее у Шекспира, у Вальтеръ-Скотта, у Шиллера, у Гёте, не смотря на то, что послѣдніе два вздыхали о древнемъ мірѣ. Одаренные даромъ прозорливости творческой, они однако не имѣли очей, чтобы видѣть, что лучшимъ въ своихъ созданіяхъ обязаны они новому развитію, развитію христіанскому. Но какъ бы то ни было, ни они, и никто другой изъ великихъ поэтовъ еще не успѣлъ осуществить вполнѣ идеи новаго міра, онѣ до сихъ поръ не имѣютъ вполнѣ достойной себя поэзіи,—настоящей поэзіи христіанской А мы видѣли, что поэзія умѣла предупреждать свой вѣкъ, что она умѣла усвоивать себѣ такія нравственныя начала, которыя не успѣли еще развиться въ жизни. Если же и *поэзія* новаго міра не успѣла вполнѣ осуществить въ себѣ новыя идеи, то что же сказать о самой *жизни* этого міра? И точно, достаточно взглянуть даже на наши семейныя отношенія, въ кои идеи эти всетаки хотя сколько-нибудь проникли, а тѣмъ болѣе на наши отношенія другъ къ другу въ обществѣ, чтобы убѣдиться, какъ мало усвоили мы себѣ эти идеи. Въ Германіи рѣшались уже мечтать о какомъ-то высшемъ ученіи, до котораго должно дорасти человѣчество; между тѣмъ не станетъ вѣковъ, чтобы ему подняться на ту ступень, которую указало намъ ученіе Спасителя. Мы не успѣли еще прочесть и первую главу той нескончаемой книги, на которой вѣчными письменами надписано: христіанство!

(*) Wienerjahrbücher, XXVI, 21.
(**) Wienerjahrbücher, XXXI.

Истина никогда не навязывается людямъ, она ждетъ, чтобы они свободно и сознательно восприняли ее. А въ падшей природѣ человѣка есть какой-то грубый, не легко проницаемый слой, который заслоняетъ отъ него свѣтъ истины; потому всякая истина только постепенно и понемногу проникаетъ въ сознаніе человѣчества. Провидѣніе обыкновенно долго и очень долго приготовляетъ людей къ принятію новой истины. Такъ и тому нравственному соединенію всѣхъ народовъ въ одно человѣчество, которому надлежало произойти изъ развитія христіанскаго, предшествовали историческія событія, кои должны были сперва видимымъ образомъ сблизить между собою народы, а потомъ произвести между ними и обмѣнъ идей; изъ этого обмѣна идей должно было произойти и сближеніе поэзіи отдѣльныхъ народовъ, слитіе ея въ нѣчто общее, которое приготовило бы людей къ общечеловѣческой поэзіи христіанства. Еще за три вѣка до нашей эры мечь геніальнаго македонскаго юноши, который едва ли сознавалъ это самъ (*), сблизилъ между собою востокъ и западъ. Этотъ юноша вскорѣ схоронилъ свои западныя силы въ объятіяхъ восточнаго разврата, но дѣло его не пропало: съ тѣхъ поръ между идеями запада и востока происходилъ постоянный обмѣнъ. Сродненіе ихъ литературнымъ образомъ выразилось въ учености Александріи, этого города, построеннаго Александромъ конечно съ другою цѣлью. Римъ, завоевавъ весь міръ и самъ завоеванный образованностію Греціи, принялъ въ себя и часть образованности востока сквозь призму александрійской литературы, въ составъ коей она вошла. Назначеніе Рима было сблизить и слить всѣ народности древняго міра въ одно; онъ принялъ ихъ всѣ и въ свою міровую литературу. На всесвѣтномъ языкѣ Рима писали поэты всѣхъ народовъ тогдашняго міра, внося въ него каждый обороты своего языка, а въ поэзію римскую характеръ своего народа. Но всѣ эти отдѣльные характеры подчинились одному общему вліянію поэзіи грековосточной, созданной александрійскою образованностью, печать коей лежитъ на всей литературѣ послѣднихъ временъ Рима. Эта-то смѣшанная литература должна была достаться въ наслѣдіе отъ римской имперіи тѣмъ народамъ сѣвера, которые утвердили новую жизнь на развалинахъ ея. Кельты, покоренные римлянами, были покорены римскою образованностію; германцы, покорители римлянъ, не смотря на это покорены римскою же образованностью. Среди безпрерывныхъ переселеній, передвигаясь съ мѣста на мѣсто, смѣшиваясь съ другими племенами, смѣшиваясь съ римлянами, германскія племена должны были постепенно забывать свои народныя преданія, но совершенно исчезнуть они не могли, какъ не могли совершенно исчезнуть и слѣды преданій кельтскихъ. Они только мѣша-

(*) По крайней мѣрѣ Гротъ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые видѣли въ побѣдахъ Александра цѣль распространить греческіе нравы и греческую образованность (въ послѣднемъ, вновь вышедшемъ томѣ его Исторіи Греціи).

лись одни съ другими, мѣшались и съ поэтическими преданіями римлянъ, съ одной стороны принимая ихъ характеръ, съ другой—налагая на нихъ свой собственный. Но германскому элементу суждено было обновиться еще разъ и влиться мощною струею въ смѣшанный духъ послѣднихъ вѣковъ Рима, переданный въ наслѣдіе новымъ народамъ. Норманны, дѣлая нападенія на берега всей почти Европы и утверждаясь на нихъ, снова приносили съ собою этотъ германскій элементъ, и такимъ образомъ онъ не только усилился снова въ Германіи, Франціи и и Англіи, но проникъ и въ Италію, влилъ свою исполинскую сѣверную силу и въ пламенно-художественный элементъ юга, гдѣ болѣе всего сохранилась образованность греко-римская. На встрѣчу германскому элементу, снова вторгавшемуся съ сѣвера, съ равною почти силою шелъ съ юга обновленный элементъ восточный, внесенный въ Испанію аравитянами, оттуда подѣйствовавшій на Провансъ, а изъ Прованса пролившійся въ Италію и самую Англію въ слѣдъ за Элеонорою Гіэнскою и за Ричардомъ Львинымъ-Сердцемъ. Такимъ образомъ самые противоположные элементы проникали одновременно во всѣ почти концы Европы и страннымъ образомъ смѣшивались между собою.

Настаютъ крестовые походы, пора окончательнаго сближенія всѣхъ европейскихъ народовъ, окончательнаго образованія изъ всѣхъ разнородныхъ элементовъ, пришедшихъ въ столкновеніе отъ обмѣна мыслей, одной общей поэзіи, которая хотя существовала на различныхъ языкахъ, но по содержанію своему и духу была вездѣ одна и та же. Въ слѣдствіе крестовыхъ же походовъ поэзія запада еще разъ столкнулась и сблизилась съ поэзіею востока, и еще разъ испытала вліяніе греческой, но уже отживающей въ лицѣ Византіи. Общая поэзія, окончательно образовавшаяся съ крестовыми походами, представляетъ уже и нѣкоторое внутреннее единство; съ этихъ поръ бродящая смѣсь различныхъ элементовъ прониклась однимъ общимъ началомъ, которое составилось изъ этой же смѣси и должно было привести элементы ея въ гармонію. Начало это—основныя идеи рыцарства, въ коихъ была и нѣкоторая доля идеи христіанской. Поэзія представляетъ рыцарей переносящимися изъ края въ край во мгновеніе ока, принадлежащими, кажется, всѣмъ странамъ и народамъ, или, лучше сказать, никакой странѣ и никакому народу; они живутъ въ какомъ-то особенномъ мірѣ чудесъ, поражаютъ различныхъ чудовищъ, созданныхъ и сѣверною, и восточною фантазіею, похищаютъ принцессъ, бываютъ плѣняемы феями, молятся въ христіанскихъ храмахъ и носятъ при себѣ восточные талисманы; но при всемъ этомъ они строго слѣдуютъ правиламъ одной общей нравственности—своей особой нравственности рыцарской.

Вотъ какова та поэзія, которая образовалась изъ смѣшенія элементовъ поэзіи самыхъ различныхъ народовъ. Въ ней не было уже ничего отдѣльно-народнаго; это была поэзія, общая всей Европѣ: хотя единство ея было *единство смѣси*, но это была уже переходная ступень

къ поэзіи *органически-единой*, къ общечеловѣческой поэзіи христіанства. Вотъ эта-то переходная ступень, вотъ эта-то нестройная поэзія пестроты и броженія и есть, какъ намъ кажется, то, что обыкновенно называютъ романтизмомъ.

Понятіе о романтизмѣ подвергалось въ ученомъ мірѣ самымъ разнообразнымъ измѣненіямъ. Сначала пытались выводить романтизмъ (разумѣя подъ нимъ фантастическія сказанія среднихъ вѣковъ) изъ одного какого-нибудь элемента: Малле и Перси выводили его изъ германскаго, Лейденъ—изъ кельтскаго, Сольмазій и Уартонъ—изъ арабскаго; нѣкоторые склонялись на сторону классическаго происхожденія романтизма. Дунлопъ, приводя всѣ эти мнѣнія въ своей исторіи романовъ (*), склоняется къ тому, что гораздо естественнѣе предположить совокупное вліяніе на романтизмъ всѣхъ этихъ элементовъ; рецензентъ его Шмидтъ, какъ мы видѣли, особенное значеніе придаетъ элементу христіанскому (**). Въ свою очередь Гервинусъ (***), выставляющій на видъ *общенародность* романтизма, считаетъ просто ограниченностью взгляда (Beschränktheit), всѣ пренія о томъ, какому народу романтизмъ обязанъ своимъ существованіемъ.

Наконецъ Грѐссе (****), приводя мнѣнія своихъ предшественниковъ, предлагаетъ и свое, говоря однакожь, что онъ вовсе не требуетъ, чтобы мнѣніе это считали вѣрнымъ. «Во всѣ времена, говоритъ онъ, бывали прославляемы въ пѣсняхъ подвиги храбрыхъ мужей... Чтожь удивительнаго, если одаренные пламеннымъ воображеніемъ пѣвцы XII—XIII в., которые сами по бо̀льшей части принадлежали къ рыцарскому сословію, избирали предметомъ своихъ произведеній сродный имъ элементъ—рыцарскую жизнь; если они, можетъ быть предчувствуя скорое паденіе рыцарскаго духа, брали изъ прошедшаго образцы истиннаго рыцарства, и, весьма естественно, при недостаткѣ письменныхъ источниковъ, черпали изъ сохраняющихся въ устахъ народа преданій о подвигахъ и свойствахъ *рыцарскаго* Карла В., или, что было къ нимъ въ мѣстномъ отношеніи ближе, изъ первыхъ начатковъ рыцарскаго быта въ Англіи, а потомъ приправляли свое содержаніе чудесными событіями, принадлежащими частію фантазіи, частію суевѣрному и мистическому направленію вѣка, и такимъ образомъ произвели тѣ страшные фантастическіе образы, которые мы еще имѣемъ передъ собой». Все это кажется намъ совершенно справедливымъ, но ни мало не исключающимъ

(*) Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen (переводъ съ англійскаго).

(**) Wienerjahrbücher der Litteratur, B. XXVI, XXIX und XXXI.— Ueber Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen, von W. Schmidt.

(***) Geschichte der Poetischen Litteratur der Deutschen, von Gervinus. B. I.

(****) Grässe, Die Grossen Sagenkreise des Mittelalters, стр. 2 и 3.

вѣрности предшествующихъ мнѣній. Дѣйствительно, во всѣ времена бывали прославляемы подвиги храбрыхъ, но у каждаго народа прославлялись подвиги *своихъ* храбрыхъ, напротивъ въ средніе вѣка подвиги храбрыхъ, принадлежащихъ различнымъ народамъ: дѣянія Артура воспѣвались и во Франціи, и въ Германіи, и въ Италіи, и даже въ Испаніи; имя Карла В. также славилось въ такихъ странахъ, кои рѣшительно не могли считать его своимъ уроженцемъ; наконецъ въ средневѣковой поэзіи видимъ мы подвиги и индійскихъ царевичей, и Александра Македонскаго, и троянца Гектора. Откуда же это совершенно особенное явленіе, какъ не изъ той *перетасовки* народовъ (мы употребляемъ это, съ перваго взгляда, не совсѣмъ *научное* слово, ибо оно есть самое точное для обозначенія нашего понятія), которая постепенно приготавливалась историческими событіями и окончательно совершилась въ средніе вѣка, какъ это было показано нами согласно съ Гервинусомъ. При этой *перетасовкѣ* самыя понятія о видахъ храбрости и различныхъ свойствахъ героизма должны были утратить всякій отдѣльно-народный характеръ и получить отпечатки вліянія всѣхъ перетасовывавшихся народовъ. Всѣ отдѣльно-народныя преданія должны были утратить свою стихійную чистоту, по ограниченности своей утративъ цѣну для народовъ, выступившихъ на широкое поприще сближенія со всѣми народами и участія съ ними въ міровыхъ событіяхъ. Дѣйствительно пѣвцы XII и XIII вѣковъ воспѣвали *рыцарей*, какъ во всѣ вѣка воспѣвались свои герои, но самое понятіе о качествахъ рыцаря составилось изъ понятій о героизмѣ самыхъ разнообразныхъ и разнонародныхъ. Рыцари воспѣвали Карла В., но это былъ не мѣстно-историческій Карлъ В., а именно *рыцарскій*, т. е. созданный фантазіею подъ вліяніемъ дѣйствовавшихъ на нее разнонародныхъ преданій. Говоря о томъ, что начатки рыцарскаго быта въ Англіи были въ мѣстномъ отношеніи ближе къ средневѣковымъ пѣвцамъ, Грессе очевидно разумѣетъ подъ ними сѣверныхъ труверовъ, сосѣднихъ Бретани; но вѣдь близкое къ нимъ въ мѣстномъ отношеніи содержаніе отъ нихъ перешло къ другимъ народамъ, съ коими не имѣло уже никакого мѣстнаго родства, и у коихъ перемѣшалось съ другаго рода внутреннимъ содержаніемъ, утративъ многое изъ своего и получивъ многое изъ чужаго. Однимъ словомъ безъ *смѣшенія* разныхъ началъ нельзя и объяснить себѣ повсюдность однихъ и тѣхъ же обобщившихся сказаній въ средніе вѣка. Впрочемъ и Грессе сознается въ томъ, что въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ обработкахъ одного и того же содержанія, многіе эпизоды отзываются то восточнымъ, то германскимъ, то классическимъ вліяніемъ; онъ объясняетъ это личностью и національностью сочинителя. Дѣйствительно, романы испанскіе носятъ на себѣ болѣе слѣдовъ арабскаго вліянія, нежели всѣ другіе, романы нѣмецкіе сильнѣе всего отзываются вліяніемъ древне-германскимъ, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы въ романахъ другихъ странъ не было ничего восточнаго или германскаго; это даже не возможно при постоян-

номъ *путешествіи* средневѣковыхъ произведеній изъ одного края въ другой: по мѣрѣ удаленія отъ туземной почвы въ нихъ могъ блѣднѣть принадлежащій имъ, въ слѣдствіе ихъ географическаго положенія, колоритъ, но онъ не могъ совершенно изглаживаться. Въ произведеніяхъ нѣмецкихъ миннезингеровъ, созданныхъ подъ вліяніемъ провансальской лирики, конечно менѣе восточнаго начала, нежели въ сей послѣдней, но оно и въ нихъ очень замѣтно. Такимъ образомъ намъ кажется что всего вѣрнѣе считать романтизмъ совокупнымъ произведеніемъ всѣхъ вышеуказанныхъ элементовъ, въ соединеніи съ элементомъ христіанскимъ и съ общею всѣмъ юношескимъ народамъ любовію къ героическому и чудесному.

Намъ кажется наконецъ, что самое названіе—романтизмъ—подтверждаетъ мнѣніе о происхожденіи его изъ различныхъ элементовъ. Названіе это, какъ извѣстно, происходитъ отъ такъ-называемыхъ языковъ романскихъ, языки же романскіе служатъ въ нѣкоторомъ смыслѣ вѣрными представителями романтизма. Въ языкахъ этихъ, по свидѣтельству Форіеля (*), совмѣстились элементы: римскій, греческій—какъ представители древняго міра; арабскій—представитель востока, кельтскій и германскій, какъ представители народностей новаго міра. Изъ смѣшенія тѣхъ же самыхъ элементовъ образовалась и поэзія романтическая.

И такъ, обратимся къ разсмотрѣнію этихъ элементовъ, и начнемъ съ тѣхъ, которые намъ еще совершенно не знакомы: съ народностей новаго міра—кельтской и германской.

Не много, очень не много дошло до насъ отъ древней поэзіи кельтовъ. Только на западѣ Англіи, въ предѣлахъ Уэльса, и въ соплеменной жителямъ его сѣверно-французской области Бретани, да на самомъ сѣверѣ, въ Шотландіи и Ирландіи, сохранились до сихъ поръ остатки кельтской народности, а съ ними и нѣкоторыя произведенія кельтской поэзіи. Съ перваго взгляда можетъ показаться страннымъ, что между поэтическими произведеніями Уэльса и Бретани съ одной стороны, и произведеніями Ирландіи и Шотландіи съ другой, существуетъ значительное различіе въ духѣ и тонѣ, и это могло бы послужить поводомъ къ сомнѣнію въ подлинности тѣхъ или другихъ. Но явленіе это объясняется тѣмъ, что только въ Шотландіи и Ирландіи сохранился чистый элементъ кельтскій, тогда какъ жители Уэльса и Бретани были собственно такъ называемые кимры, принявшіе въ свою кельтскую основу нѣкоторую примѣсь отъ нижне-германскихъ племенъ (**) И дѣйствительно въ произведеніяхъ уэльскихъ бардовъ замѣтна германская суровость, иногда переходящая въ дикость, также сжатость въ выраженіи чувства и въ разсказѣ, напоминающая Эдду (послѣднее замѣтно и въ народныхъ

(*) Fauriel, Histoire de la Poésie Provençale, tome I.
(**) Rosenkranz, die Poesie und ihre Geschichte, p. 263.

пѣсняхъ Бретани), тогда какъ глубина элегическаго настроенія, величавость тона и туманность колорита свидѣтельствуютъ о родствѣ этой поэзіи съ ирландско-шотландскою поэзіею Оссіана.

Къ сожалѣнію въ поэтическихъ произведеніяхъ Уэльса, которыя должны быть для насъ особенно важны, такъ какъ страна эта была родиной знаменитыхъ въ средневѣковой поэзіи короля Артура и волшебника Мерлина, характеръ древности не сохранился во всей своей чистотѣ. Немногія произведенія бардовъ VI вѣка, кои Вильмаркѐ (*) признаетъ подлинными и древнѣйшими изъ дошедшихъ до насъ, носятъ на себѣ уже явные слѣды христіанскаго вліянія, и даже слѣды столь глубокіе, что они прямо говорятъ въ пользу духовной воспріимчивости кельтовъ. Такъ на примѣръ у барда Ліуарчхена мы находимъ слѣдующія мысли:

«Судебъ грядущаго Богъ вѣдатель одинъ».
«Отмщать — принадлежитъ лишь Богу одному».
«Прелюбодѣй ничѣмъ не лучше вора».

Всѣ произведенія, носящія отпечатокъ миѳологическаго мистицизма, который, даже при помощи различныхъ натяжекъ, старался выставить на показъ извѣстный англійскій изслѣдователь Дэвисъ, рѣшительно отвергнуты новѣйшимъ нѣмецкимъ изслѣдователемъ Санъ-Марте (онъ впрочемъ слѣдовалъ англичанину Стефенсу), какъ произведенія новѣйшихъ бардовъ — бардовъ XII и XIII вѣковъ: чтобы болѣе одушевить своими пѣснями уэльцевъ къ борьбѣ съ англичанами, барды эти выдавали пѣсни свои за подлинныя пророчества Мерлина, и съ этою цѣлію стараясь придать имъ характеръ древности, вносили въ нихъ много темнаго и мистическаго (**). Въ подлинно-древнихъ произведеніяхъ бардовъ VI вѣка ничего такого нѣтъ, хотя Дэвисъ и въ нихъ старался отыскивать слѣды миѳологіи, рѣшительно исчезнувшіе въ непричастномъ увлеченію переводѣ Вильмаркѐ. Подлинно древнихъ произведеній Мерлина, который, по хроникамъ, жилъ также около шестаго вѣка, до насъ не дошло, и мы не можемъ составить себѣ понятія о собственно-кельтскомъ характерѣ этого лица, столь славнаго въ поэзіи среднихъ вѣковъ. Но, судя по произведеніямъ другихъ бардовъ VI вѣка, надобно предполагать, что если дѣйствительно существовалъ бардъ Мерлинъ, то слагалъ пѣсни въ томъ же духѣ — т. е. чисто-патріотическомъ, возбуждая въ соотечественникахъ геройское самоотверженіе въ борьбѣ съ врагами ихъ независимости. Этотъ патріотическій характеръ сохранился въ знаменитомъ пророчествѣ о непремѣнномъ торжествѣ бриттовъ надъ врагами, которое, будучи приписываемо Мерлину, записано въ XII вѣкѣ Готфридомъ Монмутскимъ

(*) Villemarqué, Les Bardes Bretons du VI siècle.
(**) San Marte, Die Sagen von Merlin, Halle 1853.

и сохраняло авторитетъ свой въ Уэльсѣ до окончательнаго покоренія его англичанами. Ближайшее къ собственно-кельтской древности свидѣтельство о Мерлинѣ находится въ такъ-называемой «Historia» Неннія (IX вѣка); онъ является тутъ мальчикомъ подъ именемъ Амвросія, и мать его увѣряетъ Вортигерна, что она не знаетъ, отъ кого родила его. Такимъ образомъ, надо полагать, что уже древнѣйшее преданіе старалось приписать ему таинственное происхожденіе, которое фантазія среднихъ вѣковъ пыталась въ послѣдствіи разъяснить. Первый зародышъ подобнаго объясненія видимъ мы у Готфрида Монмутскаго въ его британской хроникѣ (XII вѣка). Тутъ Мерлинъ является порожденіемъ тайно-сопрягающагося съ людьми адскаго *incubus*,—очевидно грубая догадка средневѣковаго суевѣрія. Отсюда-то развилась въ послѣдствіи та романтическая исторія Мерлина, которая, не представляя уже ничего кельтскаго, должна быть разсмотрѣна нами въ другомъ мѣстѣ. Изъ всего этого видно, что о древнемъ Мерлинѣ мы съ достовѣрностью можемъ только сказать, что онъ долженъ былъ имѣть чисто-народное значеніе, и только въ романтической передѣлкѣ получилъ тотъ характеръ *общности*, который составляетъ существенное качество романтизма.

Нельзя однако сказать, чтобы до насъ не дошло уже рѣшительно никакихъ слѣдовъ отъ древняго кельтскаго язычества. Въ народныхъ бретонскихъ пѣсняхъ о Мерлинѣ, которыя помѣщены у Вильмаркѐ въ его Barzas-Breiz и древній характеръ коихъ признаетъ даже Санъ-Мартѐ, видимъ мы явные слѣды если не ѳеогоніи, то языческихъ суевѣрій (сохраненіе ихъ до сихъ поръ въ памяти народа рѣшительно свидѣтельствуетъ о ихъ подлинности). Тутъ упоминаются многіе таинственные предметы, съ коими сопряжена магическая дѣятельность Мерлина: черная собака, красное яйцо морской змѣи (о таинственномъ значеніи его у Галловъ зналъ уже Плиній) (*), золотая трава и дубовый сукъ.

Грессе (**) обращаетъ особенное вниманіе на свойства волшебнаго змѣинаго яйца, о коемъ говоритъ Плиній, и въ нихъ находитъ зародышъ романтическаго сказанія о Фортунатѣ и его мѣшечкѣ, при помощи коего можно было доставать себѣ все, что захочешь (онъ отвергаетъ восточное происхожденіе этого сказанія). У него съ этимъ сказаніемъ сближается также знаменитое сказаніе о *граалѣ*, который (кромѣ своего мистическаго значенія) отличался тѣмъ, что также доставлялъ имѣющимъ къ нему доступъ все, чего бы они ни захотѣли. Потому Грессе находитъ весьма основательнымъ предположеніе извѣстнаго Лудвига Тика, что самое названіе *Graal* происходитъ отъ французскаго *gré—что* или *какъ угодно*—и англійскаго *all—все* (т. е. *все, что угодно*); и дѣйствительно, была полная возможность при дворѣ англійскихъ королей норманской крови образоваться подобному слову изъ соединенія англій-

(*) San Marte, стр. 225.
(**) Sagenkreise des Mittelalters, s. 191.

скаго и французскаго элемента. Такимъ образомъ между граалемъ и древнимъ кельтскимъ язычествомъ могло существовать довольно близкое отношеніе.

Намъ кажется, что это нисколько не уничтожаетъ вѣрности мнѣнія о восточномъ элементѣ въ сказаніи о граалѣ (San Marte, Wolfram von Eschenbach) и о первоначальной обработкѣ его въ Провансѣ (Fauriel, Histoire de la Poèsie Provençale; Raynouard, Poésies des Troubadours). Сказаніе могло съ юга перейти на сѣверъ и тамъ соединиться съ воспоминаніемъ о древнѣйшемъ языческомъ суевѣріи, а при этомъ также сплестись въ одно съ исторіей короля Артура и его стола. При такомъ смѣшеніи началъ восточныхъ и кельтскихъ очевидно было въ сказаніи о граалѣ и христіанское начало, а все матеріальное въ немъ именно и объясняется разнородною языческою примѣсью.

Не мудрено, если и кельтская исторія о Передурѣ (*), кровавомъ копіѣ и сосудѣ, которые онъ увидѣлъ и которые должны имѣть отношеніе къ кельтскому язычеству, переработалась въ послѣдствіи въ рыцарско-христіанскую исторію о Парцивалѣ, обрѣтшемъ священное копье и высочайшую святость — грааль. По крайней мѣрѣ между Передуромъ и Парцивалемъ замѣтно самое разительное сходство, и многое странное въ Парцивалѣ можетъ быть извинено языческимъ происхожденіемъ его исторіи. Это опять не исключаетъ возможности происхожденія имени *Парцивалъ* отъ арабскаго—parsch fal (невинный, но бѣдный простачокъ), что совершенно идетъ къ характеру Передура. Сказаніе о Передурѣ могло съ сѣвера зайти на югъ, соединиться тамъ съ восточнымъ элементомъ грааля, а самъ Передуръ—получить арабское имя отъ кого-нибудь знакомаго съ арабскимъ языкомъ.

По немногимъ, дошедшимъ до насъ произведеніямъ древнѣйшихъ бардовъ, мы не можемъ составить себѣ полнаго понятія объ идеалѣ человѣка у уэльскихъ кельтовъ. Произведенія эти — лирическаго рода, и ими возбуждается чувство безграничной любви къ родинѣ, возбуждается неустрашимость и отвага, а вмѣстѣ съ тѣмъ негодованіе противъ народнаго порока—пьянства. Древнихъ эпическихъ произведеній до насъ не дошло, ибо такъ называемые mabinogi носятъ на себѣ уже рѣшительные слѣды рыцарскаго вліянія. Грессе говоритъ, что они, можетъ быть, были первыя по времени произведенія романтизма Изъ нихъ мы уже не можемъ составить себѣ понятія о главномъ героѣ бриттовъ — Артурѣ,—тутъ уже полу-рыцарскій Артуръ, равно и сподвижники его уже полу-рыцари; только мѣстами прорывающаяся крайняя грубость намекаетъ на первобытно-народный элементъ (**). Болѣе вѣрное поня-

(*) Villemarqué, Contes populaires des anciens Bretons, t. II, p. 133—253.

(**) См образцы этихъ сказаній у Villemarqué, въ тѣхъ же Contes populaires des anciens Bretons.

тіе о кельтскомъ Артурѣ можно получить только изъ неннiевой Historia Brittonum: тутъ онъ храбрый вождь и въ то же время христіанинъ, одерживаетъ двѣнадцать знаменитыхъ побѣдъ надъ саксами и наконецъ падаетъ въ битвѣ. Въ «Historia regum Britanniae» Готфрида Монмутскаго уже совсѣмъ не то: тутъ явная примѣсь чисто романтическихъ началъ, которыя, по всей вѣроятности, господствовали уже въ бретонской рукописи, послужившей ему основаніемъ. Въ доказательство романтичности готфридовой хроники, Валентинъ Шмидтъ (*) приводитъ изъ нея слѣдующее свидѣтельство объ Артурѣ: «онъ приглашалъ къ себѣ всѣхъ особенно храбрыхъ изъ отдаленныхъ странъ, и началъ умножать ими свой дворъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ соблюдать при дворѣ своемъ такую тонкость въ обращеніи (не знаемъ, вѣрно ли передаемъ мы эти ми словами выраженіе шмидтова перевода: so fiel feine Sitte zu pflegen), что возбудилъ соревнованіе въ отдаленныхъ народахъ». Такимъ образомъ Готфридъ Монмутскій превзошелъ въ соблюденіи рыцарскихъ началъ тѣ эпическія сказанія, кои собраны у Вильмаркѐ и въ коихъ, какъ мы говорили, видна еще значительная грубость нравовъ. Готфридъ продолжаетъ въ томъ-же духѣ, но здѣсь не мѣсто заниматься подробно его Артуромъ, такъ какъ въ немъ трудно различить истинно-кельтское отъ рыцарскаго Намъ нужно было только показать, что у него преобладаетъ уже романтическая общность и исчезаетъ элементъ народный, коего, какъ мы видѣли, вообще не найти въ дошедшихъ до насъ эпическихъ сказаніяхъ Уэльса и Бретани.

Тѣмъ болѣе драгоцѣнны должны быть для насъ поэтическія сказанія Ирландіи и Шотландіи, въ коихъ кельтскій элементъ остался независимымъ отъ рыцарскаго вліянія; и при томъ въ нихъ видѣнъ элементъ чисто-кельтскій, безъ исконной примѣси германскихъ началъ, какъ было въ Уэльсѣ и Бретани. Говоря это, мы разумѣемъ ту возвышенную поэзію, которая извѣстна подъ славнымъ сперва, а послѣ развѣнчаннымъ именемъ Оссіана.

Теперь не должно уже показаться страннымъ, что мы дѣлаемъ его предметомъ нашихъ разсужденій, его, Оссіана, коего одно время привыкли считать за подлогъ. Личность самого барда, какъ исключительнаго слагателя всѣхъ народныхъ пѣсенъ, извѣстныхъ подъ его именемъ, есть, быть можетъ, миѳъ, тѣмъ болѣе что онѣ не составляютъ въ совокупности такого единаго цѣлаго, какъ греческія рапсодіи, художественно-связанныя въ два круга — Иліаду и Одиссею; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы самыя пѣсни были менѣе подлинны, чѣмъ рапсодіи, сплавленныя между собою однимъ лицемъ (Омиромъ, или кѣмъ другимъ—все равно), но первоначально созданныя отдѣльными, чисто-

(*) Wienerjahrbücher, XXIX, 79.

народными пѣвцами. Въ сочиненіи Розенкранца, на которое мы уже не разъ указывали, и которое появилось не далѣе какъ въ 1855 году, (Die Poesie und ihre Geschichte. Eine Entwickelung der poetischen Ideale der Völker) подлинность древнихъ кельтскихъ сказаній, извѣстныхъ подъ именемъ Оссіана, представляется несомнѣнною, а сочиненіе Розенкранца, какъ намъ извѣстно, замѣчательно именно тѣмъ, что представляетъ въ исторіи поэзіи каждаго отдѣльнаго народа послѣдніе выводы изъ всѣхъ доселѣ совершенныхъ научныхъ изслѣдованій въ области ея. Вотъ съ какою увѣренностію приступаетъ Розенкранцъ къ характеристикѣ оссіановыхъ сказаній: «изъ языческой поэзіи ирландцевъ и шотландскихъ горцевъ развились эпическія преданія, которыя на скалистыхъ островахъ между Ирландіей и Шотландіей, а также на горахъ и въ долинахъ горной Шотландіи сохранялись, какъ наслѣдіе, изъ рода въ родъ, въ продолженіи многихъ вѣковъ и, весьма понятно, должны были, въ столь долгое протяженіе времени, подвергнуться многоразличнымъ измѣненіямъ. Но при томъ отстраненіи, въ какомъ жили эти племена отъ всеобщей исторической сцены, сказанія сохранились въ бо́льшей несмѣшанности и отчетливости, нежели какъ это было бы возможно при другихъ обстоятельствахъ; однако изъ своей неизвѣстности выступили они на свѣтъ публичнаго литературнаго существованія не ранѣе, какъ въ половинѣ осьмнадцатаго столѣтія.» Далѣе, переходя къ тому, какое вниманіе обратили на себя въ то время въ Англіи произведенія древней народной словесности, онъ обращается къ Макферсону и объясняетъ отношенія его къ Оссіану: «Полный восторженнаго сочувствія къ дико-романтической природѣ горнаго края и къ исчезавшимъ, въ слѣдствіе распаденія владычества клановъ, древнимъ нравамъ шотландцевъ, онъ путешествовалъ по горамъ для собранія существовавшихъ еще остатковъ народной поэзіи. Къ сожалѣнію, познанія его въ гэльскомъ языкѣ были весьма неудовлетворительны, и онъ представилъ результаты своихъ изслѣдованій въ вольной передѣлкѣ на англійскомъ языкѣ, въ которой, ради благозвучія, часто измѣнялъ имена, ввелъ вымышленную географію, ирландское происхожденіе сказаній сдѣлалъ шотландскимъ и приписалъ Оссіану, сыну ирландскаго князя Финнъ-Маккъ-Конхала, сочиненіе всѣхъ этихъ пѣсенъ. Въ колоритъ примѣшалъ онъ нѣкоторыя краски изъ томсоновыхъ «Временъ года», въ размышленія нѣкоторую долю сентиментальности «Ночныхъ мечтаній» Юнга, и, благодаря такому поновленію, приблизился къ настроенію своего вѣка, принявшаго его открытія съ величайшимъ интерессомъ. Въ послѣдствіи завязался упорный и замѣчательный своею рѣзкостью споръ о подлинности оссіановыхъ пѣсенъ, а со времени разсужденія Тальфи: «Die Unächtheit der Lieder Ossian's, Leipzig, 1840», вошло почти въ моду считать Макферсона просто обманщикомъ. Приговоръ этотъ слишкомъ рѣзокъ. Макферсонъ позволялъ себѣ вышеобозначенныя измѣненія и вообще изгладилъ мѣстную и историческую опредѣленность сказаній... Но онъ не вы-

думалъ ихъ, такъ какъ въ 1807 году появился въ Лондонѣ въ трехъ частяхъ древній гэльскій подлинникъ, опровергающій это мнѣніе. Самъ Макферсонъ не дожилъ до этого изданія, для котораго пожертвовалъ большею частію своего достоянія; онъ умеръ въ 1796 году. Ему не дано было также испытать радость, которую бы доставила ему турнерова «Оборона подлинности Оссіана», ибо и она вышла только въ 1803 году. Зато онъ и не испыталъ того горя, которое причинила бы ему та надменно-острящаяся манера, съ какою ирландскіе ученые Друммондъ и Орелли, въ патріотическомъ озлобленіи, упрекали его за похищеніе и искаженіе ирландскихъ балладъ. (Изъ ихъ-то изслѣдованій заимствовано въ сочиненіи Тальфи то, что всего болѣе придаетъ силы ея доказательствамъ)». Мы съ своей стороны считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на смыслъ упрековъ, дѣлаемыхъ ирландскими учеными: они обвиняли Макферсона въ *похищеніи* и *искаженіи* ирландскихъ балладъ, а не въ томъ, что̀ взводили на него другіе:—будто бы онъ *выдумалъ* ихъ. «Макферсонъ, продолжаетъ Розенкранцъ, дѣлалъ свои распространенія и измѣненія всегда только въ одной внѣшней оболочкѣ (auf der Oberfläche) сказаній, въ сущности же его обработка, *по мнѣнію Вальтеръ-Скотта*, проникнута гэльскимъ духомъ. Наконецъ вѣдь было бы настоящее чудо, еслибъ молодой человѣкъ двадцати лѣтъ съ небольшимъ могъ выдумать всѣ эти преданія со всею особенностью ихъ выраженія»(*).

Послѣ этого мы, кажется, можемъ безъ всякаго колебанія обратиться къ разбору кельтскихъ преданій, заимствуя ихъ, разумѣется, не изъ макферсоновой передѣлки, а изъ перевода съ гэльскаго подлинника. Таковъ нѣмецкій переводъ Альварта (Ossian's Gedichte, aus dem Gälischen von Ahlwardt). Первое, что поражаетъ насъ у Оссіана, есть чрезвычайная скудость миѳологіи, почти совершенное отсутствіе ея. Въ произведеніяхъ бретонскихъ бардовъ это объясняется замѣтнымъ на нихъ христіанскимъ вліяніемъ. Но у бо̀льшей части народовъ первые начатки христіанскаго вліянія совмѣщаются съ остатками язычества: христіанство сказывается однимъ внѣшнимъ поклоненіемъ, а язычество, утрачивая боговъ своихъ, еще поддерживается суевѣрнымъ признаваніемъ различныхъ сверхъестественныхъ существъ и дѣйствій. У бретонскихъ бардовъ VI вѣка мы почти не видимъ и этого; одинъ изъ нихъ отрицаетъ самое искусство гаданія о будущемъ, говоря, что одинъ Богъ можетъ знать его. Въ оссіановой поэзіи нѣтъ ни одного столь очевиднаго признака христіанства, а та чистота, то величіе чувствованій, которыя мы въ ней встрѣчаемъ, принадлежатъ инстинктамъ добра, сохраняющимся въ человѣчествѣ, какъ уцѣлѣвшая доля первобытнаго его совершенства. Между тѣмъ мы не видимъ у Оссіана явныхъ признаковъ вѣрованій языческихъ. Самый кругъ ихъ былъ очень скуденъ. Чудно стано-

(*) Rosenkranz, 277, 278.

вится, какъ подумаешь, что у кельтовъ и не сыскать слѣдовъ той гигантской миѳологіи, которая поразила насъ въ Индіи; и этимъ подтверждается мнѣніе новѣйшихъ ученыхъ, что кельты прежде другихъ народовъ индо-европейскихъ отторглись отъ своей группы и переселились съ востока (*), да они и отодвинулись на западъ далѣе скандинавовъ, у коихъ не мало осталось слѣдовъ миѳологіи индійской. Но благодаря тому, что въ кельтской поэзіи нѣтъ почти никакой миѳологіи, въ ней нѣтъ и тѣхъ безнравственно-чувственныхъ образовъ, которыми запечатлѣна болѣе или менѣе каждая миѳологія. Безнравственность миѳологіи, какъ мы видѣли, у всѣхъ народовъ нѣсколько отравляетъ чистоту поэзіи; напротивъ у кельтовъ чистота эта совершенно невозмутима; поэзію ихъ можно сравнить съ мужемъ силы, сохранившимъ всю свѣжесть души младенца. У Оссіана видимъ мы одинъ только миѳологическій образъ, или, лучше сказать, миѳологическую тѣнь: ибо богъ Лодунъ у него есть не что иное, какъ тѣнь; и Фингалъ, нимало не смущаясь отъ его угрозъ, ударомъ меча своего заставляетъ этого бога-тѣнь разсѣяться подобно туману. Образъ Лодуна только одною громадностію отличается отъ образа другихъ тѣней,—тѣней умершихъ, присутствіемъ коихъ полна вся поэзія Оссіана. Вѣрованіе въ загробную жизнь, быть можетъ, ни у одного языческаго народа не было такъ сильно и трогательно, какъ у кельтовъ. Оно не только сохранилось у нихъ съ тою младенческою наивностію, какою запечатлѣно было это вѣрованіе въ древней Индіи, но даже превзошло вѣрованіе индійцевъ силою и теплотою. Мы видѣли, что индіецъ былъ въ состояніи дѣлать вопросы женѣ своей надъ ея могилой; съ кельтами же очень часто говорили умершіе. Можно сказать, что для нихъ разлука съ мертвыми не вполнѣ существовала; они видѣли тѣни ихъ въ воздухѣ, носимыя вѣтромъ, столь прозрачныя, что сквозь дымку ихъ мерцали звѣзды, но тѣмъ не менѣе тѣни имъ знакомыя, которыя говорили съ ними языкомъ, для нихъ понятнымъ, которыя предупреждали ихъ, если имъ грозило несчастіе. Нерѣдко въ воздухѣ слышались и тихіе звуки арфы: это играютъ усопшіе барды; они и въ царствѣ тѣней не разстаются съ арфою, ибо каждый умершій, по представленію кельтовъ, продолжалъ заниматься тѣмъ, что занимало его въ жизни. Сила этого вѣрованія произвела у кельтовъ то, что поэзія ихъ жила не на одной землѣ, она жила и въ воздухѣ, въ царствѣ тумана, въ мірѣ тѣней, носимыхъ и видоизмѣняемыхъ вѣтромъ; въ ней вы безпрестанно переходите съ земли на воздухъ, отъ людей къ тѣнямъ, но къ тѣнямъ, въ которыхъ также сказывается жизнь. И у грековъ встрѣчаются переходы съ земли на небо,—къ богамъ, но при каждомъ переходѣ такого рода они и землю переносили на небо: у нихъ и на Олимпѣ та же земля; съ мертвыми же

(*) См. въ 5 книгѣ сборника «Пропилеи» статью Альбрехта Вебера: Новѣйшія изслѣдованія о древней Индіи.

у грековъ видались только очень не многіе, да и тѣ послѣ великихъ усилій; постояннаго общенія съ ними у грековъ не существовало. У кельтовъ размѣры поэзіи расширились; она соединила въ себѣ два міра, хотя, конечно, отъ этого потеряла ту полноту образовъ, ту вещественную осязательность, которою запечатлѣны поэтическія произведенія грековъ; на ней лежитъ какой-то полу-мракъ, на нее всегда готовъ найти туманъ и живые люди готовы смѣниться тѣнями.

Взглядъ кельтовъ на идеалъ человѣка, какъ и у всякаго народа, долженъ былъ зависѣть отъ религіозныхъ вѣрованій. Но мы видѣли, что у кельтовъ ихъ почти не было; вѣра въ боговъ какъ бы замѣнялась у нихъ вѣрою въ усопшихъ, и такъ эта вѣра должна была имѣть вліяніе на ихъ понятія объ идеалѣ человѣка. И точно, мысль о предкахъ побуждала кельтовъ къ доблести; передъ битвою имъ воспѣвали славу предковъ, или же предки сами являлись имъ въ воздухѣ, а барду оставалось только говорить имъ словами Жуковскаго:

Смотрите — въ грозной красотѣ
Воздушными полками,
Ихъ тѣни мчатся въ высотѣ
Надъ нашими шатрами.

Но, одушевляя себя примѣромъ предковъ, кельтъ вмѣстѣ съ тѣмъ стремился къ тому, чтобъ его собственный примѣръ могъ послѣ его смерти одушевлять потомковъ. Отсюда въ кельтскихъ герояхъ стремленіе къ славѣ загробной, которое такъ рѣзко отличаетъ ихъ отъ героевъ греческихъ. Правда, и Ахиллъ жертвуетъ продолжительностію жизни для славы дѣлъ, но только потому, что эта слава нужна ему при жизни, нужна для того, чтобы совершить мщеніе; къ тому же, предаваясь тоскѣ, онъ нимало не утѣшаетъ себя тѣмъ, что имя его будетъ жить за гробомъ. Напротивъ для кельта величайшимъ утѣшеніемъ предъ смертью служитъ мысль, что слава его не умретъ, что барды будутъ возвѣщать о ней отдаленнымъ потомкамъ.

Эта идея загробной славы придаетъ кельтскимъ витязямъ какой-то оттѣнокъ духовности. Обыкновенно витязи въ первобытной поэзіи отличаются избыткомъ силъ преимущественно физическихъ, которыя просятся наружу: отсюда всѣ ихъ грубые подвиги. И кельтскіе герои переполнены силами, и въ нихъ силы эти разыгрываются съ какимъ-то дикимъ восторгомъ. Историческая жизнь кельтовъ, ознаменованная кровавымъ междоусобіемъ клановъ, не могла не отразиться въ ихъ поэзіи. Личная воинская храбрость, какъ первенствующая добродѣтель всякаго первобытнаго общества, и для кельтовъ была неразлучна съ идеаломъ человѣка. Но она стала у нихъ какъ бы духовнѣе, ибо стала чужда всякой любви къ добычѣ, всякой жаждѣ крови — для крови; храбрость оссіановыхъ героевъ есть жажда подвиговъ, похвалы бардовъ и славы за гробомъ.

Вотъ почему улыбка радости показывалась на устахъ ихъ при первомъ ударѣ въ щитъ, возвѣщавшемъ начало битвы. Юный сынъ Фингала, Филланъ, съ горя, что отецъ не ввѣрилъ ему начальства въ воинской схваткѣ, не можетъ удержаться отъ слезъ, но удаляется, чтобы этого не замѣтили. Быть изгнаннымъ изъ дружины какого-нибудь славнаго вождя—величайшій позоръ для кельта: когда Фингалъ изгоняетъ Гиддаллана зо обманъ, жертвою котораго сдѣлалась Комала, то старый отецъ Гиддалана собственноручно убиваетъ его и самъ умираетъ надъ трупомъ сына. Изъ этого видно, какъ тяжелъ для него судъ надъ сыномъ; онъ караетъ его, но не можетъ пережить ни его позора, ни своей жестокой кары надъ нимъ. Эти суровые воины, эти мужи твердости неумолимой, между тѣмъ хранятъ въ душѣ своей самыя нѣжныя чувства. Фингалъ, отпуская наконецъ въ пылъ битвы сына своего Филлана, наказываетъ брату его, Оссіану, стараться быть всегда не далеко отъ него, чтобы въ случаѣ опасности подать ему помощь, но такъ, чтобы онъ этого не замѣтилъ. Такая нѣжность въ престарѣломъ воинѣ, у котораго и внукъ уже воинъ, истинно трогательна. Кельтскіе герои вообще полны любви къ своему семейству, и эта черта напоминаетъ древнюю поэзію Индіи и Китая. Народъ, у котораго въ такой степени была развита вѣра въ общеніе съ умершими, и не могъ не отличаться теплотою чувства родства; вѣра эта именно и была плодомъ этого чувства. Любовь къ близкимъ заставляла кельтовъ вѣрить, что они не могутъ умереть для нихъ совершенно, что они и послѣ смерти могутъ видѣться и бесѣдовать съ ними. Мысль о близкихъ нерѣдко возникаетъ въ душѣ воина-кельта въ рѣшительную минуту боя, и жгучею тоскою наполняется душа его. Но мысль эта не сломитъ его мужества, онъ всетаки побѣдитъ или умретъ. Такъ Орла, готовясь къ роковой схваткѣ съ Фингаломъ, съ тоскою воспоминаетъ о семействѣ, но всетаки вступаетъ въ бой, не смотря на то, что самъ Фингалъ уговариваетъ его отказаться отъ этого, будучи тронутъ его молодостью. Не одинъ Фингалъ — этотъ величайшій идеалъ обитателей кельтическаго сѣвера,—всѣ почти герои ихъ умѣютъ чувствовать жалость къ своимъ противникамъ. Такимъ образомъ они не только полны теплой любви къ своимъ близкимъ, но въ состояніи сочувствовать и всякому человѣку вообще; потому-то они болѣе люди нежели герои Омира.

Сочувствіе къ человѣческому горю, которое въ жизни кельтовъ было, безъ сомнѣнія, только добрымъ инстинктомъ, сказывающимся порою, поэзіею ихъ возведено на степень постоянно-сознаваемаго нравственнаго правила. Что составляетъ основную цѣль всѣхъ подвиговъ Фингала? Защита слабаго. И нужно было, чтобы мысль о подобномъ употребленіи своихъ силъ возникла въ обществѣ, не имѣющемъ другаго обезпеченія своего спокойствія, кромѣ личныхъ доблестей отдѣльныхъ людей. Несправедливости, насильства, злодѣянія—неизбѣжныя принадлежности всякаго первобытнаго общества (теперь, кажется, уже

разочаровались въ этомъ обществѣ: оно прекрасно только въ нѣкоторомъ смыслѣ, т. е. въ немъ есть уцѣлѣвшія природныя начала добра, которыя часто оскудѣваютъ въ періодѣ *полуразвитія*, но въ немъ и бездна зла—слѣдствіе грубости ; всѣми этими мрачными явленіями ознаменовывалась также жизнь кельтовъ, но въ душѣ лучшихъ между ними не могла не возникать мысль о защитѣ праваго дѣла. эти лучшіе должны были хотя порою употреблять избытокъ своихъ силъ на пользу слабаго брата. И вотъ поэзія, въ своемъ стремленіи возвышаться надъ дѣйствительностью, сосредоточила самыя блестящія черты жизни этихъ *лучшихъ* въ одномъ величественномъ идеалѣ,—мы разумѣемъ Фингала. Изнеможетъ ли какой нибудь вождь отъ лѣтъ и, пользуясь этимъ, нападетъ на него врагъ, или какой нибудь свирѣпый воитель воспользуется отрочествомъ какого нибудь начальника клана и нападетъ на страну его, или надо защитить слабую женщину, преслѣдуемую яростною любовью врага, убившаго ея мужа,—Фингалъ непремѣнно явится на помощь слабому, отстоитъ его, или отомститъ за него. Онъ самъ сознаетъ, что въ этомъ основная цѣль его жизни; вотъ что говоритъ онъ на закатѣ дней своихъ, рѣшаясь отказаться отъ бранныхъ подвиговъ: «рука моя была спасительницей слабаго, гнѣвъ мой истребителемъ гордаго, а взоръ мой никогда не радовался паденію храбрыхъ.» И точно, только съ близкими къ нему по силѣ вступаетъ онъ въ бой; завидя юнаго витязя, еще несовсѣмъ окрѣпшаго, онъ разсуждаетъ самъ съ собою: «со мною биться ему не по силамъ, жаль мнѣ его,—пошлю противъ него одного изъ моихъ воиновъ.» Съ такимъ же великодушіемъ простираетъ онъ руку каждому побѣжденному врагу, приглашая его дружески за столъ свой, утѣшая и развлекая его пѣніемъ и игрою своихъ бардовъ. И вообще у кельтовъ уваженіе къ доблести врага нерѣдко производило то, что враги вдругъ какъ-бы становились друзьями. Юный Галъ, другъ Оссіана, пораженный мужествомъ одного изъ непріятелей, Лоомона, самъ застилаетъ его щитомъ своимъ и спасаетъ такимъ образомъ отъ руки Оссіана, уже готоваго убить его. Онъ же не допускаетъ друга своего напасть на непріятеля ночью, въ расплохъ, а совѣтуетъ ударить въ щиты и тѣмъ извѣстить непріятеля о нападеніи. Оссіанъ, получая, въ награду за спасеніе одного вождя, руку его дочери, великодушно отказывается отъ нея, узнавъ, что она любитъ другаго; это слишкомъ не похоже на героевъ Омира, которые смотрятъ на женщину—рѣшительно какъ на вещь. Великодушіе кельтскихъ героевъ въ отношеніи къ женщинамъ таково, что Фингалъ, застигнутый съ небольшою горстію огромнымъ войскомъ, посылаетъ къ вождю его для переговоровъ собственную дочь свою, нимало не опасаясь за ея честь. Всѣ эти черты великодушія, которыя видимъ мы у Оссіана, имѣютъ очень много общаго съ рыцарскимъ великодушіемъ, а между тѣмъ нельзя предположить, чтобы онѣ были слѣдствіемъ позднѣйшаго проникновенія оссіановой поэзіи рыцар-

скимъ духомъ. Съ духомъ рыцарства всегда бываютъ связаны рыцарскія формы жизни, которыя считались столь же важными, а иногда и совершенно замѣняли самый духъ; рыцарское великодушіе отличается какою-то хвастливостью, какой-то манерностью и вычурностью, а у Оссіана ничего этого нѣтъ: у него рѣшительно не замѣтно рыцарскихъ формъ, все наивно и неискуственно, все прямо выливается изъ души. Къ тому же съ рыцарствомъ бываетъ тѣсно связано чудесное; рыцарь безъ чудовищъ и колдуновъ, съ которыми ему приходится возиться, то же, что солдатъ безъ ружья или ученикъ безъ книги. И еслибъ поэзія Оссіана подверглась позднѣйшей передѣлкѣ, приноровившей ее къ рыцарскимъ нравамъ, то въ ней непремѣнно явились бы всевозможныя чудища и волшебства, а у Оссіана ихъ нѣтъ вовсе. О нѣмецкихъ «Нибелунгахъ» этого нельзя сказать. Тутъ можно ясно различить два совершенно различныя направленія: одно—грубое германское, другое—болѣе утонченное рыцарское; оба эти направленія прилажены одно къ другому чрезвычайно искусно, но всетаки они только прилажены и не сливаются въ одинъ духъ. У Оссіана совсѣмъ не то. Не поэтъ временъ рыцарскихъ влилъ въ поэзію Оссіана то великодушіе, которое восхищаетъ насъ въ немъ; идея этого великодушія возникла въ самой жизни кельтовъ, и, сохраняясь въ кельтскихъ поэтическихъ преданіяхъ, она, быть можетъ, осталась не безъ вліянія на средне-вѣковое человѣчество, способствуя приготовленію его къ тому высшему великодушію рыцарскому, которое главнымъ источникомъ своимъ имѣло христіанство.

Вообще кельтскій элементъ, какъ намъ кажется, имѣлъ на духъ рыцарства болѣе значительное вліяніе, нежели какъ обыкновенно думаютъ. Вліяніе это выразилось преимущественно въ томъ почитаніи женщины, или, лучше сказать, служеніи ей, которое было такъ развито у рыцарей, и первыхъ образцевъ котораго должно искать въ кельтскомъ элементѣ скорѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ. Характеръ женщины постоянно поражаетъ насъ у Оссіана глубиною и нѣжностію чувствъ, а внѣшній образъ ея рисуется передъ нами какъ что-то полу-воздушное, неуловимое, какъ что-то полу-земное, чарующее и вмѣстѣ съ тѣмъ внушающее благоговѣніе. Ни одна женщина не въ состояніи пережить своего друга; она умираетъ на могилѣ его. Сила женской вѣрности у Оссіана такова, что Комала изнемогаетъ и готова умереть въ слѣдствіе ложнаго извѣстія о смерти Фингала, а когда самъ Фингалъ живой приходитъ къ ней, она принимаетъ его за тѣнь усопшаго и умираетъ у него на глазахъ. Но не одною только болѣзненною нѣжностью ознаменовывается у Оссіана вѣрность женщины; она очень часто соединяется въ ней съ мужескимъ героизмомъ души, такъ что не одна женщина слѣдуетъ за своимъ другомъ на поле брани, облеченная въ воинскіе доспѣхи.

Въ одной изъ прекраснѣйшихъ пѣсней Оссіана видимъ мы дочь, которая идетъ съ престарѣлымъ отцемъ своимъ отомщать за убитаго

брата; самъ старикъ уже слабъ, а другаго сына у него нѣтъ, такъ она рѣшилась стать достойнымъ братомъ убитаго. Эти возвышенныя черты явнымъ образомъ указываютъ на исконно-племенное родство кельтской поэзіи съ индійскою, но только въ Индіи не такъ замѣтенъ въ женщинѣ воинственно-мужескій элементъ; тамъ она была еще близка къ своему первобытному значенію, а здѣсь тяжелая рука обстоятельствъ наложила на нее печать свою. Живя среди вѣчныхъ браней, она сама должна была проникнуться духомъ брани. Между тѣмъ это не уничтожаетъ въ ней женственности; она не становится амазонкой,—изъ поэзіи Оссіана видно, что брань всетаки не есть ея призваніе: рука ея не тверда, такъ не тверда, что стрѣла, ею пущенная, попадаетъ иногда не туда, куда была намѣчена, а въ сердце близкаго ей человѣка. Вообще женщина постоянно сохраняетъ у Оссіана какой-то кротко величественный характеръ, служащій какъ бы прообразованіемъ той нравственной высоты, какою образъ ея долженъ быть запечатлѣнъ въ поэзіи новаго міра; и это кроткое величіе вызываетъ со стороны оссіановыхъ героевъ какую-то благоговѣйную любовь; любовь эта не отравлена не только грубою чувственностію, но и тою утонченною, которая, несмотря на всю художественность своего поэтическаго выраженія, всетаки непріятно поражаетъ наше нравственное чувство у Анакреонта. Правда, и у кельтовъ не могло не быть исключеній: есть у Оссіана женщины, которыя становятся несчастною жертвою насилія; но и въ этомъ случаѣ какимъ чуднымъ величіемъ запечатлѣна у него душа ихъ! Ойѳона, похищенная врагомъ своимъ, при нечаянной встрѣчѣ послѣ этого съ милымъ ей человѣкомъ, не можетъ взглянуть на него, не зардѣвшись стыдомъ; несчастная беретъ оружіе въ руки и бросается въ пылъ битвы, чтобы смертію покрыть свое безчестіе. Какъ далекъ этотъ скорбно-величественный образъ отъ жалкаго образа большей части греческихъ женщинъ, въ которыхъ привычка переходить изъ рукъ въ руки убила всякое чувство чести, которыя способны даже влюбиться въ того человѣка, которому достались онѣ въ числѣ добычи, какъ Текмесса влюбилась въ Аянта. Сильное развитіе человѣческой воли въ лицѣ мужчины, впервые проявившееся въ Греціи, переходило иногда въ эгоизмъ, и подъ ударами его пало тихое, кроткое значеніе жинщины, данное ей природой. Народы сѣвера, предназначенные для обновленія міра, не развили въ себѣ воли въ такой степени: они не умѣли подчинить себѣ природу, они оставались безгласными подъ вліяніемъ ея, но зато сохранили въ себѣ многіе лучшіе инстинкты духовной природы человѣка. Вмѣстѣ съ другими сохранился и инстинктъ уваженія къ женщинѣ,—одно изъ преимуществъ, сдѣлавшихъ эти неразвитые народы болѣе способными къ принятіе христіанства. Женщина по большей части располагаетъ собою у кельтовъ съ такою же свободою, какъ мужчина; она сама выбираетъ себѣ мужа по сердцу; чтобы заслужить руку ея, немилый нерѣдко долженъ вы-

держать бой съ милымъ ей человѣкомъ и побѣдить его, но и послѣ побѣды она въ состояніи отвергнуть побѣдителя, и имѣетъ довольно присутствія духа, чтобы убить его своею собственною рукою. Любовь составляетъ одинъ изъ главныхъ предметовъ поэзіи Оссіана, и это любовь душевная, по большей части соединенная съ несчастіями и ознаменованная многими трагическими приключеніями, въ коихъ рѣшительно видѣнъ зародышь будущаго представленія любви въ рыцарскихъ романахъ. Мысль о любимой женщинѣ служитъ для героя не меньшимъ побужденіемъ къ подвигамъ, какъ и мысль о предкахъ. Фингалъ передъ битвою проситъ барда воспѣть ему жену его; и многіе герои среди трудностей брани укрѣпляютъ себя мыслію о томъ, что слава ихъ подвиговъ дойдетъ до любимой ими женщины. Чувство славы сливается уже тутъ съ любовію; вторая служитъ подкрѣпленіемъ первой: это явленіе очень близко къ вліянію рыцарской любви на рыцарскую дѣятельность. Наконецъ есть у Оссіана примѣръ уваженія къ любви даже въ такомъ случаѣ, когда она незаконна: Тоскаръ увозитъ жену Конлуха, которая влюбилась въ него; хотя Фингалъ возстаетъ противъ этого, но въ словахъ самого барда не видно никакого негодованія; онъ отзывается объ этой женщинѣ съ такимъ же тономъ нѣжности и уваженія, какъ и о всякой другой, онъ какъ-бы принимаетъ въ ней участіе за то только, что она сильно любитъ; между тѣмъ трудно найти въ какой-либо первобытной поэзіи болѣе нравственности, нежели въ поэзіи Оссіана. Въ этомъ примѣрѣ рѣшительно видѣнъ уже шагъ къ тому почитанію любви, потому только что она любовь, которое доведено было въ рыцарскія времена до такой степени, что любовь между влюбленными считалась выше и священнѣе законной супружеской любви. Все это даетъ намъ возможность предполагать, что однимъ изъ источниковъ и рыцарскаго понятія о любви, и всего вообще рыцарскаго почитанія женщины былъ кельтскій элементъ, входившій въ составъ тѣхъ народностей, которыя проникли впослѣдствіи однимъ общимъ рыцарскимъ духомъ, и сохранявшійся въ преданіяхъ, которыя легко могли уцѣлѣть и имѣть свое вліяніе на фантазію рыцарскихъ временъ. По-крайней мѣрѣ объяснять однимъ вліяніемъ христіанства то обожаніе женщины и ту апоѳеозу любви, которыя доведены были рыцарями до величайшихъ нелѣпостей, можно только при совершенномъ непониманіи христіанства.

Взглядъ сѣверныхъ кельтовъ на природу отличается простотою: поэзія ихъ воспроизводила ее, какъ она есть въ ея лучшихъ и существеннѣйшихъ проявленіяхъ, и нимало не населяла ее тѣми чудесными, сверхъестественными существами, какія видѣли мы въ индійской поэзіи и увидимъ въ скандинавской; не вселяла также въ отдѣльныя явленія ея сознательной души, какъ видимъ мы это въ наядахъ, дріадахъ или богахъ-рѣкахъ греческой поэзіи. Впрочемъ, олицетворенія явленій природы не совсѣмъ чужды и Оссіану,—опять потому, что поэзія, по при-

родѣ своей всегда и вездѣ стремясь какъ-бы придать душу бездушному, не могла совершенно удержаться отъ этого и у кельтовъ. Вотъ прекрасное воззваніе Оссіана къ солнцу:

И такъ, ты покинулъ лазурное поле,
Сынъ воздуха, блещущій въ кудряхъ златыхъ!
Ночныя врата предъ тобой распахнулись,
На западѣ ясномъ готовъ твой шатеръ.
Вокругъ тебя волны стекаются тихо,
Чтобъ видѣть героя съ сіяньемъ ланитъ;
Онѣ боязливо главу подымаютъ
И, видя тебя столь прекраснымъ средь сна,
Поспѣшно назадъ убѣгаютъ, блѣднѣя.
Спи, солнце, спи сладко въ пещерѣ своей,
И, радости полное, къ намъ возвратися!

Впечатлѣніе, производимое этимъ образомъ, величественно именно по широтѣ кисти и неполной опредѣленности очертанія. Поэзія Оссіана отличается множествомъ сравненій, носящихъ на себѣ отпечатокъ суровой силы, сумрачности и дикаго величія, которыя такъ свойственны сѣверной природѣ. Напримѣръ:

Какъ глухо шумятъ сто ревущихъ потоковъ,
Свергаяся съ пѣной съ кремнистыхъ вершинъ,
Какъ черная туча, чреватая бурей
И неугомонная, мчится—летитъ,—
Такъ ринулись воины, голосъ Фингала
Чуть внявъ, и столпились вкругъ шлема его.

Или:

Какъ тяжкихъ сто молотовъ надъ наковальней,
Метающей искры, въ свирѣпомъ ходу,—
Такъ подняло войско оружіе брани,
И столь же ужасенъ былъ стукъ отъ мечей!

А вотъ наконецъ еще одно поразительно-вѣрное и совершенно оригинальное сравненіе:

На лицахъ у воиновъ свѣтится радость,
Но солнцу подобясь, когда изъ-за тучь
Лишь вкось оно блѣдно сіяетъ на поле,
За бурей скрывая багряный свой ликъ.

Не трудно замѣтить, что основной характеръ всѣхъ этихъ сравненій, кромѣ крупности рисунка, есть обыкновенно-связанная съ нею недорисованность его; образы только набросаны общими, но мастерскими чертами, отчетливой обрисовки подробностей въ нихъ не найти; это не то, что сравненія и картины природы у Омира, гдѣ съ величайшею отчетливостію описаны подробности.

Намъ остается замѣтить еще одно свойство поэтическихъ пріемовъ у кельтовъ: это—сліяніе въ одно различныхъ родовъ поэзіи. Пѣсни Оссіана—собственно пѣсни эпическія, между тѣмъ онѣ проникнуты лиризмомъ, и даже лиризмомъ субъективнымъ. Вся поэзія Оссіана выливается изъ сердца и печать чувства лежитъ почти на каждомъ ея образѣ, всѣ картины ея пропитаны какимъ-то полутемнымъ колоритомъ; если грусть не высказывается прямо въ словахъ, то она рисуется въ выборѣ красокъ, такъ что, говоря воображенію, онѣ въ тоже время еще болѣе говорятъ сердцу. Все принимаетъ тутъ характеръ сѣтованія—сѣтованія о томъ, что мужи доблести, возносимые бардомъ, уже отжили свой вѣкъ, и что не походитъ уже на нихъ новое поколѣніе. И есть что-то отрадное, что-то глубоко привлекательное въ этомъ сѣтованіи, въ этой задушевности самыхъ картинъ природы, гармонирующей съ душой человѣка, и именно чрезъ это какъ-бы получающей отъ Оссіана чувствующую душу.

Переходимъ къ германскому элементу. Онъ сохранился для насъ въ чистотѣ, чуждой рыцарской примѣси, только на отдаленнѣйшемъ сѣверо-западѣ, среди дикихъ скалъ Исландіи, гдѣ элементъ этотъ нашелъ послѣднее убѣжище отъ постороннихъ вліяній, гдѣ онъ могъ остаться почти совершенно независимымъ отъ нихъ. Потому-то, говоря о германскомъ элементѣ, мы должны основываться почти исключительно на одной Эддѣ, этомъ сборникѣ миѳологическихъ и героическихъ пѣсенъ, составленномъ въ Зеландіи Зигфусономъ въ XI вѣкѣ (*), и только изрѣдка, съ величайшею осторожностію, можемъ обращаться къ такъ-называемой «Пѣсни о Нибелунгахъ», на которой, какъ и на другихъ позднѣйшихъ редакціяхъ героическихъ сказаній Германіи, лежитъ уже печать рыцарскаго вліянія. Кромѣ древне-германской миѳологіи, Эдда, какъ окончательно утверждаетъ Розенкранцъ, (**) основываясь на авторитетѣ Гриммовъ, Лахмана и др., заключаетъ въ себѣ первоначальное сказаніе о Нибелунгахъ. Но Эдда есть сборникъ отдѣльныхъ пѣсенъ, а до Зигфусона многія могли и не дойти, потому къ первоначальному ска-

(*) Edda, übersetzt von K. Simrock, Stuttgart und Tübingen. 1851.
(**) Rosenkranz, 302.

занію могли принадлежать многія черты, которыя не уцѣлѣли въ Эддѣ. Къ тому же сказаніе могло немного и измѣниться въ Исландіи; вотъ почему мы считаемъ нужнымъ для воможно-полнаго знакомства съ германскимъ элементомъ обратиться къ тѣмъ чертамъ позднѣйшей «Пѣсни о Нибелунгахъ,» на коихъ нѣтъ еще признаковъ рыцарскаго вліянія. Мы можемъ обращаться также къ такъ-называемой Младшей Эддѣ, этому дидактическому сочиненію Снорре Стурлезона (12 вѣка), въ которомъ приведены въ систему и разсказаны съ большею подробностью миѳологическіе факты, разбросанные въ Старой Эддѣ, и иногда заключающіеся тамъ только въ намекахъ. Но мы не будемъ пользоваться извѣстными скандинавскими сагами XII—XIV вѣковъ, такъ какъ на многихъ изъ нихъ уже замѣтно христіанское вліяніе и онѣ представляютъ древнія сказанія съ распространеніями и въ позднѣйшей передѣлкѣ. Какъ, напримѣръ, искать исконно-германскаго начала въ «*Vilkina Saga*,» когда она, по собственному свидѣтельству ея, заимствовала содержаніе изъ разсказовъ бременскихъ купцовъ, имѣвшихъ сношеніе съ Скандинавіею вслѣдствіе ганзейской торговли. Это доказываетъ только то, что древнія сказанія долго оставались въ памяти у нѣмцевъ, но могли ли они не исказиться? (*) Въ Германіи искаженіе главнымъ образомъ угрожало имъ отъ рыцарскаго духа, и вотъ почему мы не можемъ при разборѣ германскаго элемента пользоваться тѣми сказаніями, кои вошли въ составъ двухъ нѣмецкихъ «*Heldenbuch*;» тутъ они являются уже позднѣйшими, чисто романтическими произведеніями (**). Въ древнѣйшемъ видѣ уцѣлѣлъ для насъ только одинъ отрывокъ (въ рукописи, относимой къ 8 вѣку): это пѣснь о Гильдебрандѣ; на нее мы должны будемъ обратить вниманіе.

Въ Эддѣ находимъ мы богатую миѳологію. Если кельты не сохранили никакихъ почти воспоминаній о религіи своего древняго отечества— Индіи, то германцы, по всей вѣроятности, позже ихъ переселившіеся, удержали въ религіозныхъ вѣрованіяхъ своихъ явные слѣды индійскаго начала. Миѳологія Эдды отличается тою-же причудливостію фантазіи, создающей образы сверхъестественные, тою-же чудовищною громадностію размѣровъ; но, сохранивъ крупность рисунка, она утратила восточную яркость красокъ. Боги ея мощны, но безцвѣтны, какъ сѣверная природа. Они даже и обрисовываются не столько громадностію формъ, сколько громадностію силъ своихъ; о наружномъ видѣ боговъ мало и говорится, громадность же формъ составляетъ болѣе принадлежность великановъ. Каковъ долженъ быть великанъ, если изъ членовъ его можно было образовать всю землю! А съ другой стороны, какова должна быть сила

(*) Rosenkranz, 308.

(**) W. Grimm, Deutsche Heldensage, и розенкранцева рецензія на нее въ его: Zur Geschichte der Deutsche Litteratur, Königsberg, 1836.

въ богѣ Одинѣ и его двухъ братьяхъ, если они убили этого великана! Изъ мяса его они образовали землю, изъ костей—горы, небо—изъ его черепа, изъ его пота—море, брови употребили на крѣпость, которою оградили землю противъ великановъ, а мозгъ его пустили по воздуху и изъ этого мозга образовались облака (*). Вотъ еще примѣръ силы Одина: онъ поднялъ однажды на воздухъ какую-то кошку и удивлялся, что она ужасно тяжела; что-же? Кошка эта была змѣя Мидгардъ, занимающая всю пучину моря и свившаяся кольцемъ около земли. Богъ Ѳоръ захотѣлъ однажды осушить рогъ съ напиткомъ, но не могъ допить до дна;—не мудрено, когда конецъ рога былъ опущенъ въ море, и ему приходилось выпить цѣлое море! Но при всемъ обиліи самыхъ сверхъестественныхъ силъ, богамъ Эдды какъ-бы недостаетъ прочности величія; какъ будтобы, удержавъ отъ древнихъ своихъ вѣрованій полную миѳологію (тогда какъ кельты совершенно утратили ее), германцы съ своей стороны умалили могущество боговъ своихъ: они заставили ихъ бояться гибели, какъ бы предчувствуя смутно, что ихъ не можетъ не постигнуть она. Всѣмъ богамъ суждено погибнуть; богу Одину—отъ волка Фенриса. Чтобъ удалить день его смерти, боги хотѣли сковать Фенриса, но, не смотря на всю силу ихъ, никакая цѣпь не могла удержать его. Тогда боги прибѣгнули къ безсмысленно-невозможному: они велѣли карламъ приготовить узы неразрываемыя: изъ звука кошачьяго шага, изъ женской бороды, изъ корени горъ, изъ медвѣжьихъ жилъ, рыбьяго голоса и птичьихъ слюней. Только этими узами былъ скованъ Фенрисъ (**). Эта безсмысленная химическая лабораторія отозвалась и въ средневѣковой поэзіи, какъ принадлежность колдовства; близкое подобіе ея видимъ мы даже у Шекспира и въ гётевомъ Фаустѣ. Изъ Эдды-же перешли въ средневѣковой романтизмъ колдуньи и великаны (послѣдніе частію также изъ восточнаго элемента), которые играютъ въ ней огромную роль; великаны въ нѣкоторомъ отношеніи даже вознесены въ Эддѣ надъ богами, а колдуны поставлены къ нимъ въ какое-то отношеніе равенства. Богъ Одинъ отправляется къ колдуньѣ узнать отъ нея будущее, хотя самъ знаетъ его. А одинъ великанъ, желая испытать силу бога Ѳора, предписываетъ ему такія упражненія, которыхъ онъ совершить не въ состояніи. Вообще боги Эдды какъ-бы послѣдніе потомки изъ рода боговъ; они грозны, свирѣпы, силы ихъ необычайны, но образа у нихъ почти нѣтъ. Это какія-то чудовищныя тѣни, которымъ суждено исчезнуть и только оставить въ поэзіи свою свиту—окружающій ихъ міръ сверхъестественныхъ существъ. И точно, боги исчезли, а романтическая поэзія удержала великановъ, волшебницъ и все чудесное германской миѳологіи, какъ удер-

(*) Vafthrudnismal — въ первой половинѣ старой Эдды. См. также: Die jüngere Edda.

(**) Die jüngere Edda.

жала она изъ кельтскаго элемента вѣру въ міръ тѣней и явленія ихъ людямъ.

Намъ приходилось неоднократно замѣчать, что миѳологія у всякаго народа составляетъ единственную безнравственную сторону его поэзіи, и мы всякій разъ объясняли это переходомъ отъ физическаго значенія боговъ къ анѳропоморфическому. Боги Эдды, безъ сомнѣнія, также имѣли первоначально физическое значеніе, а потому и въ нихъ при переходѣ къ анѳропоморфизму должна была оказаться безнравственность. Но замѣчательно, что всѣ грязныя черты ихъ жизни разсказываются тѣмъ изъ нихъ, который всѣми ненавидимъ какъ какой-то отверженный, какъ духъ зла, а потому черты эти кажутся его выдумкой, клеветою. (*) Подобное отдѣленіе изъ среды боговъ одного, осуществляющаго въ себѣ все злое, вноситъ нравственное начало въ миѳологію Эдды: этотъ одинъ составляетъ отрицательную силу, ненавистную остальнымъ богамъ. Боги греческіе были всѣ равно прекрасны по своему наружному образу, всѣмъ имъ подобало благоговѣйное почитаніе, но въ тоже время всѣ они поступали почти въ равной степени нечисто; вотъ въ этомъ-то и безнравственность греческой миѳологіи. Напротивъ въ Эддѣ одинъ Локки сосредоточиваетъ въ себѣ все злое и говоритъ дурно про другихъ; потому-то онъ всѣми ненавидимъ, какъ какой-то анти-богъ. Отъ Локки къ дьяволу только одинъ шагъ. Боги должны были исчезнуть; но вмѣстѣ съ колдуньями и великанами, непремѣнными членами романтизма, могъ остаться и Локки: ему стоило только переименоваться въ чорта.

Въ противоположность Локки, какъ лучшій представитель добраго начала, красуется въ Эддѣ свѣтлообразный Бальдуръ, душа божескаго міра, общій любимецъ всѣхъ боговъ. Но именно этому Бальдуру и суждено прежде всѣхъ погибнуть; онъ самъ предчувствуетъ свою кончину, всѣ боги стараются предотвратить ее, но ухищреніямъ Локки удается погубить Бальдура. Свѣтлый богъ погибъ, но онъ не могъ погибнуть на вѣки. Послѣ всеобщаго истребленія боговъ и вселенной должна образоваться новая земля, прекраснѣе прежней, и въ новомъ небѣ долженъ воскреснуть и снова озарить землю не могущій умереть навсегда Бальдуръ (**)—или добро, ибо, безъ сомнѣнія, весь этотъ миѳъ осуществляетъ одну великую истину: неистребимость добра, невозможность стереть его совершенно съ лица земли, какъ бы тяжка и безпрерывна ни была борьба, которую приходится ему выдерживать.

Возвышенная мысль о той опасности, какая престоитъ доброму въ жизни, высказалась не въ одной миѳологической части Эдды; она отразилась и въ героическихъ ея сказаніяхъ. Сигурдъ, этотъ образецъ мужества и благородства, погибающій въ цвѣтѣ лѣтъ, есть въ своемъ родѣ Бальдуръ'

(*) Oegisdrecka или Locosinna—въ первой половинѣ Старой Эдды.
(**) Völuspa, Hrafnagalldr, Vegtamsquita, Die jüngere Edda.

съ тою разницею, что онъ человѣкъ, а потому не воскреснетъ; какъ человѣкъ, онъ имѣетъ и слабости, и одинъ изъ его проступковъ подаетъ поводъ къ его смерти. Тяжкая участь всего добраго, ранняя гибель его на землѣ—вотъ глубоко-величественная идея, сіяющая надъ кровавымъ міромъ Эдды. Среди всѣхъ ужасовъ его поэзія была уже въ состояніи вознестись до этой идеи, которая черезъ столько вѣковъ послѣ того, въ художественную эпоху литературы, получила высокое лирическое выраженіе въ извѣстныхъ словахъ Теклы, оплакивающей Макса:

Da kommt das Schicksal.–Roh und kalt
Fasst es des Freundes zärtliche Gestalt,
Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde —
— Das ist das Loos des Schönen auf der Erde! (*)

Мысль эта дѣлаетъ скандинавскую поэзію достойнымъ шагомъ къ той поэзіи, основнымъ началомъ коей должна была сдѣлаться борьба добра со зломъ: въ романтизмѣ этому началу предстояло выразиться борьбою человѣка со злымъ духомъ; въ новой христіанской поэзіи— борьбою человѣка съ самимъ собою, съ темною стороною своего собственнаго духа.

Не легкая борьба ждала добраго среди исполинскихъ пороковъ сѣвера. Форіель (**) приводитъ слѣдующій образчикъ германскихъ нравовъ изъ хроники Григорія Турскаго: «Теодерихъ, сынъ Хлодвига, намѣреваясь убить старшаго брата своего Хлотара, пригласилъ его къ себѣ, какъ бы для того, чтобы переговорить о какомъ то дѣлѣ. Онъ велѣлъ протянуть отъ одной стѣны до другой занавѣсъ, за коимъ спрятались вооруженные люди. Но какъ занавѣсъ былъ слишкомъ коротокъ, то ноги этихъ людей были видны. Хлотаръ замѣтилъ ихъ, и велѣлъ слѣдовать за собою другимъ вооруженнымъ людямъ. Теодерихъ, видя, что брату извѣстно его намѣреніе, выдумалъ какую то исторію, и началъ говорить, что приходило ему на умъ. Но, желая, чтобы въ послѣдствіи братъ простилъ ему это злое намѣреніе, онъ подарилъ Хлотару большой серебряный сосудъ. Хлотаръ, удовлетворенный, поблагодарилъ и возвратился въ свой лагерь; а Теодерихъ началъ тужить съ своими приближенными о томъ, что безъ всякой пользы для себя лишился серебрянаго сосуда. Наконецъ, обращаясь къ сыну своему Теодеберту, «отправляйся къ дядѣ, сказалъ онъ, и попроси его подарить тебѣ тотъ серебряный сосудъ, который я недавно ему отдалъ.» Теодебертъ отправился и получилъ сосудъ. Теодерихъ былъ очень изобрѣтателенъ на подобныя хитрости!» Если таковы были нравы германцевъ въ VI вѣкѣ, послѣ того какъ христіанство уже начало распро-

(*) Schiller's Wallenstein, 2 Theil, 4 Act, 12 Auftritt.
(**) Histoire de la Poésie Provençale.

страняться между ними (конечно, только внѣшнимъ образомъ), то, разумѣется, они были не менѣе грубы въ древнѣйшія времена. Изъ приведеннаго примѣра видно, что убійства были у нихъ рѣшительно ни по чемъ, ибо можно было загладить намѣреніе убить человѣка какимъ нибудь подаркомъ ему, и онъ оставался совершенно удовлетворенъ этимъ. Съ другой стороны, каково должно быть сребролюбіе, когда достаетъ духу спрашивать обратно свой подарокъ у человѣка, которому онъ сдѣланъ въ вознагражденіе за намѣреніе его убить! Эта обычность убійствъ и эта сила корыстолюбія, бывшія въ жизни германцевъ, не могли не отразиться и въ германской поэзіи, ибо поэзія беретъ содержаніе изъ жизни народа; но онѣ являются въ ней въ новомъ свѣтѣ по способности поэзіи все возносить въ высшую сферу, все пропитывать нравственнымъ началомъ. Кровожадность, обычность убійствъ, должны были вызвать въ германцахъ силу духа, необходимую для того чтобы сносить подобный порядокъ вещей. Привычка убивать должна была вызвать привычку видѣть и сносить убійства. Германецъ долженъ былъ смотрѣть на нихъ, какъ на дѣло обычное, которое каждый день можетъ коснуться и его; чтобы мысль о гибели не подкашивала силы его духа, не уничтожала въ немъ энергіи къ дѣятельности, онъ долженъ былъ свыкнуться съ ожиданіемъ смерти, смотрѣть ей безстрашно въ глаза;—и онъ дѣйствительно научился даже улыбаться среди мученій, хохотать имъ на зло. Вотъ эту-то нечувствительность къ страданіямъ, это то презрѣніе къ смерти видимъ мы въ Эддѣ. Зато какъ отвратителенъ былъ для германца тотъ, кто боится смерти: когда, по приказанію Атли (онъ соотвѣтствуетъ Этцелю «поэмы о Нибелунгахъ»), должно было убить Хёгни, то исполнители воли Атли хотѣли вмѣсто его убить трусливаго Хіалли, но Хёгни: услышавъ его крикъ, сказалъ имъ: «я лучше самъ съиграю эту штуку; кому охота слушать такой пискъ?» Тогда они схватили его самого: болѣе имъ ничего не оставалось дѣлать. «Громко смѣялся Хёгни, пока ему вырѣзывали сердце; и не подумалъ о жалобѣ смѣлый шлемокователь. Облитое кровью, принесли его сердце на блюдѣ къ Гуннару (его брату); весело сказалъ Гуннаръ: вотъ это сердце смѣлаго Хёгни, не похожее на сердце трусливаго Хіалли; оно не трясется на блюдѣ, а когда оно было въ груди у него, то дрожало еще менѣе» (*). Но если погибающій равнодушно смотрѣлъ въ глаза смерти, если даже родные умѣли радоваться его мужеству среди мученій, то, съ другой стороны, въ родныхъ не могла не пробудиться жажда мести за смерть его. При грубости нравовъ, при недостаткѣ государственныхъ постановленій, родовая месть должна сдѣлаться одною изъ главныхъ добродѣтелей; она имѣетъ это значеніе въ Эддѣ. Женщина въ дѣлѣ мести тверда не менѣе мужчины. Чтобы отомстить мужу за смерть братьевъ, Гудруна убиваетъ собственныхъ дѣтей своихъ

(*) Atlakvidha—во второй половинѣ Старой Эдды.

и подаетъ ихъ ему за столъ; а послѣ того, какъ онъ насытился этою ужасною пищею, она говоритъ ему: «на вертелѣ изжарились ихъ сердца; я дала тебѣ съѣсть ихъ вмѣсто телячьихъ сердецъ: ты ѣлъ одинъ, и ничего не оставилъ; ты ѣлъ съ жадностію и крѣпкими зубами.» А въ концѣ этой пѣсни Эдды (*), послѣ всѣхъ ужасовъ, послѣ убіенія Гудруною и самого мужа, мы читаемъ: «Съ тѣхъ поръ почитается счастливымъ тотъ, кому дана такая смѣлая дочь, какъ дочь Гіуки (онъ былъ отецъ Гудруны).» И такъ, звѣрская месть ея—добродѣтельный поступокъ! Подобнаго рода дикія, необузданныя страсти, подобныя звѣрскія добродѣтели, сохраняясь въ поэтическихъ преданіяхъ германцевъ, должны были имѣть вліяніе на творческую фантазію среднихъ вѣковъ. И звѣрскія страсти, дикіе подвиги остались въ средневѣковой поэзіи несмягченными, чѣмъ отличается она отъ поэзіи классической, въ коей чувство красоты, столь свойственное древнимъ, умѣло на все наложить печать умеренности и сдержанности, и сквозь самую дикую страсть показать въ человѣкѣ присутствіе благородной стороны его духа. Въ классической поэзіи ни верхъ добродѣтели, ни крайняя степень порочной страсти не достигаются легко; и то и другое стоитъ упорной борьбы: одно—съ немощною стороною человѣческой природы, другое—съ внушеніями ея благородной стороны. Антигона идетъ на смерть за правое дѣло не безъ громкихъ сѣтованій на горечь своего удѣла, и въ этихъ сѣтованіяхъ сказывается человѣческая немощь. Медея рѣшается на свой звѣрскій подвигъ не безъ тяжкой и продолжительной борьбы. Напротивъ Гудруна убиваетъ дѣтей своихъ, какъ будто это ей ничего не стоитъ. Если классицизмъ, какъ мы уже видѣли, распространяя законъ красоты на все, впадалъ иногда въ крайность,—именно представлялъ страсти слишкомъ облагороженными и тѣмъ погрѣшалъ противъ истины: то романтизмъ въ такой же степени, только другимъ образомъ, погрѣшалъ противъ той-же истины, представляя побѣду страсти надъ благородною стороною человѣка болѣе легкою, нежели какъ это бываетъ на самомъ дѣлѣ. На срединѣ между этими двумя крайностями находится поэзія новаго міра, отличная такъ отъ классицизма, какъ и отъ романтизма, съ которымъ ее смѣшивали. Въ ней страсть представляется какъ она есть, во всей наготѣ ея ужаснаго безобразія, съ ея естественной, но и не преувеличенной властью надъ человѣкомъ.—Непреклонную твердость и воинственное мужество женщины видимъ мы не въ одной Гудрунѣ, которая по убіеніи Атли ознаменовала себя новымъ подвигомъ мести: бросясь съ отчаянья въ воду (и такъ звѣрство довело ее до отчаянія), она была вынесена волнами на берегъ въ царствѣ царя Янакура, который родилъ отъ нея трехъ сыновей.—Здѣсь-то воспитала она свою дочь Свангильдуръ,

---

(*) Atlamal—во второй половинѣ старой Эдды.

которая вышла за стараго короля Іормунрекура и потомъ, въ слѣдствіе подозрѣнія съ его стороны, умерла подъ конскими копытами; чтобы отомстить ему за эту страшную казнь, Гудруна послала противъ него сыновей своихъ: они убили его и сами пали, побитые камнями по приказу какого-то одноглазаго существа. Твердость и ужасающую поэзію мести видимъ мы и въ другой германской женщинѣ—Брюнгильдѣ; но, при всемъ грубомъ мужествѣ, она лице и теперь для насъ симпатическое, не лишенное женственности. Брюнгильда во-первыхъ идеалъ непреклонной силы воли въ женщинѣ: она обороняетъ дѣвство свое вооруженною рукою, она согласна выйти только за того, кто ее одолѣетъ въ битвѣ, а поэтическая фантазія надѣлила Брюнгильду такими силами, что ее трудно одолѣть. Но она была усыплена Одиномъ. Сигурдъ пробудилъ ее отъ долгаго сна, и она всѣмъ сердцемъ отдалась Сигурду, какъ мужу силы. Но когда онъ прибылъ къ королю Гіуки, то жена короля дала ему волшебнаго напитка, который заставилъ его позабыть Брюнгильду и жениться на дочери Гіуки, знакомой намъ Гудрунѣ. Послѣ этого онъ даже завоевалъ Брюнгильду для Гуннара, брата жены своей (принявъ образъ Гуннара и побѣдивъ Брюнгильду въ поединкѣ). Но, узнавъ объ обманѣ, она задумала отомстить Сигурду. По ея повелѣнію Сигурдъ убитъ во снѣ подлѣ жены своей; но отмстивъ Сигурду, Брюнгильда сама лишаетъ себя жизни, ибо она и мста ему не переставала его любить. Вотъ какою является намъ въ германской поэзіи женщина! Она существо независимое, любящее по доброй волѣ, вѣрное, но и требующее вѣрности, дорожащее своею честью и не дающее играть собою, готовое на все, чтобъ отплатить за невѣрность себѣ и за поруганіе своей чести. Такимъ образомъ и въ германскихъ преданіяхъ рыцарство могло найти образцы величаваго, независимаго положенія женщины, а эти образцы, вмѣстѣ съ женскими идеалами кельтскихъ преданій, должны были оказать вліяніе на рыцарское почитаніе женщины.

Сребролюбіе германцевъ также нашло себѣ выраженіе въ ихъ поэзіи, а именно въ сказаніи о знаменитомъ кладѣ Нибелунговъ. Въ «Поэмѣ о Нибелунгахъ» кладъ этотъ играетъ роль уже менѣе чѣмъ второстепенную; въ ней онъ почти не имѣетъ смысла, по крайней мѣрѣ не находится въ связи съ основнымъ дѣйствіемъ. Но совершенно не то значеніе соединяется съ нимъ въ Эддѣ: въ ней именно съ этимъ кладомъ и связана судьба дѣйствующихъ лицъ, онъ-то и причиняетъ ихъ гибель. Конечно, это можно объяснить тѣмъ проклятіемъ, которымъ запечатлѣлъ упомянутый кладъ карликъ Андваръ, у коего отнялъ его богъ Локки; но проклятіе это собственно соединено только съ частію клада—кольцемъ, посредствомъ котораго Андваръ могъ всегда умножать свои сокровища. Безсовѣстный Локки отнимаетъ у него и это кольце, и обиженный карла предсказываетъ, что оно будетъ приносить бѣдствіе каждому владѣльцу. Это очень напоминаетъ ту силу прокля-

тія индійскихъ отшельниковъ, которую видѣли мы въ Сакунталѣ. Сигурдъ погибаетъ именно въ слѣдствіе проклятія, соединеннаго съ этимъ кольцемъ, а не въ слѣдствіе сребролюбія, коего у него нѣтъ. Но въ основаніи миѳа о самомъ кладѣ, по всей вѣроятности, лежитъ мысль о пагубности золота, о тѣхъ бѣдствіяхъ, къ которымъ ведетъ страсть къ нему. Хрейдмаръ, требующій у боговъ золота за убитаго ими сына, получивъ это золото (оно-то и составляло кладъ, добытый у карла Андвара богомъ Локки), вскорѣ лишается его: оно похищено у него безсовѣстнымъ сыномъ его Фафниромъ. Фафниру также кладъ не идетъ въ прокъ: по наущенію брата его, Регина, его убиваетъ Сигурдъ, а самъ Регинъ убитъ рукою Сигурда по наущенію птицъ, которыя объяснили Сигурду, что если онъ не убьетъ Регина, то Регинъ убьетъ его самого (*). По нѣкоторымъ сказаніямъ и Гуннаръ, къ коему кладъ перешелъ послѣ смерти Сигурда, погибаетъ въ змѣиной башнѣ потому, что не хочетъ выдать Атли своего клада. Вездѣ кладъ этотъ составляетъ основную пружину дѣйствія, и вездѣ обладаніе имъ причиняетъ гибель (**). Ясно, что въ сказаніи этомъ германское сребролюбіе представляется намъ озаренное свѣтомъ нравственной мысли; встрѣчая его на каждомъ шагу въ жизни народа, поэзія не могла не включить его въ свое возсозданіе жизни, но нравственный инстинктъ, высказывающійся въ поэзіи каждаго народа, какъ-бы онъ ни былъ грубъ, почуялъ въ этомъ сребролюбіи всю глубину пагубности его: поэзія не представила намъ счастія, приносимаго сокровищемъ, а именно пагубу его, и этимъ она заклеймила сребролюбіе позоромъ, облекла его мракомъ ужаса и смерти.

Идея эта, какъ мы сказали, въ нѣмецкой «Поэмѣ о Нибелунгахъ» уже изгладилась, но зато въ этой поэмѣ выразилась другая, которая высказывалась отчасти уже въ Эддѣ. Это идея той добровольной вѣрности, съ какою обязывался одинъ человѣкъ служить другому. Въ древне-германской поэзіи выражается это именно словомъ—*Dienst* (служба), *dienen*, и вотъ этотъ-то *Dienst* и послужилъ основою всего политическаго быта древнихъ германцевъ,—изъ коего въ послѣдствіи развились отношенія феодальныя. Уже въ Эддѣ Сигфридъ, служа Гуннару, дважды завоевываетъ для него Брюнгильду (***). Но тутъ собственно представленъ одинъ только фактъ, а не объяснены тѣ отношенія Сигфрида къ Гунтеру, изъ коихъ вытекалъ образъ дѣйствій перваго. Напротивъ изъ «Нибелунговъ» ясно, что Сигфридъ обрекъ себя на вѣрность Гунтеру, что служить ему сдѣлалось для него обязанностію. Эта идея добровольнаго служенія другому, изъ которой въ послѣдствіи развилась

(*) См. «Gripir's Weissagung» во второй половинѣ Старой Эдды.
(**) W. Grimm, Die Deutsche Heldensage.
(***) Sigardrifa—во второй половинѣ Старой Эдды.

вассальная вѣрность, придаетъ «Нибелунгамъ» характеръ совершенно отличный отъ Иліады. Основаніе послѣдней, какъ извѣстно, составляетъ гнѣвъ Ахилла, гнѣвъ—за что? За обиду, лично ему нанесенную. Въ жертву этому личному гнѣву приноситъ онъ общее благо; между тѣмъ гнѣвъ этотъ выставленъ въ свѣтѣ истинно-возвышенномъ, какъ благородное проявленіе человѣческой личности. Въ «Нибелунгахъ» личность добровольно обрекаетъ себя на служеніе другой личности, она связывается съ нею узами нравственными, и вѣрность ея волѣ считаетъ своимъ долгомъ. Правда, тутъ примѣшивается и мысль о собственной выгодѣ. Сигфридъ, рѣшаясь поселиться у Гунтера и служить ему вѣрой и правдой, имѣетъ въ виду выслужить руку сестры его. На сознаніи обоюдной выгоды и было основано феодальное общество: обрекая себя на служеніе другому, въ возмездіе получали отъ него землю; но, получивъ разъ, надо было свято исполнять обязанности вассала и жертвовать для нихъ своими собственными выгодами. Въ «Нибелунгахъ» для вассальной вѣрности жертвуютъ даже своими собственными чувствами, почти своею совѣстью. Повидимому, въ этой поэмѣ, которой послѣдняя половина вся облита кровію, отъ которой несетъ удушливымъ воздухомъ человѣческой бойни, ничего не можетъ быть нравственнаго; между тѣмъ она вся пропитана чувствомъ той вассальной вѣрности, которая составляла для германцевъ одну изъ главныхъ добродѣтелей. Самое ужасающее лице въ ней—Гагенъ; но и онъ идеаленъ въ германскомъ смыслѣ, и Розенкранцъ совершенно неосновательно сравниваетъ его съ Ганелономъ, извѣстнымъ измѣнникомъ въ поэтическомъ циклѣ Карла Великаго (*). Впрочемъ Розенкранцъ говоритъ о Гагенѣ при разборѣ Эдды, гдѣ онъ, подъ именемъ Гуттормура, является дѣйствительно не болѣе какъ измѣнникомъ. А въ «Пѣсни о Нибелунгахъ» онъ, правда, измѣннически убиваетъ Сигфрида (Сигурда), онъ становится бездушнымъ звѣремъ, котораго даже ни мало не смущаетъ сознаніе пролитой имъ крови, но въ слѣдствіе чего становится онъ таковымъ? Въ слѣдствіе доведеннаго имъ до крайности чувства вассальной вѣрности. Сигфридъ нанесъ страшное оскорбленіе женѣ его сюзерена. Гагенъ, какъ вѣрный вассалъ, долженъ отомстить ему за это. Онъ и на минуту не задумывается, онъ вовсе не борется съ самимъ собою, и убить Сигфрида для него также легко, какъ застрѣлить на охотѣ какого нибудь звѣря. Подобною крайностію въ исполненіи своихъ обязанностей и ознаменовывается нравственность грубыхъ народовъ; всѣ они фанатики въ своихъ добродѣтеляхъ, и потому добродѣтели эти безпрерывно превращаются въ пороки, какъ вассальная вѣрность Гагена превратилась въ звѣрскую безчеловѣчность. Только образованіе доводитъ человѣка до чувства умѣренности, только оно вноситъ въ кипѣніе страсти охлаждающую долю ума, и научаетъ одно чувство отрезвлять другимъ, искать истинной

(*) Rosenkranz, Die Poesie und ihre Geschichte, 293.

нравственности во взаимно-ограниченіи разныхъ добродѣтелей. Когда подумаешь объ этомъ, то невольно отдашь преимущество греческой народности, невольно сознаешь высокое развитіе грековъ: ибо у нихъ, при всѣ недостаточности ихъ нравственныхъ понятій, впервые развилось чувство умѣренности, чуство какой-то нравственной гармоніи. Безъ сомнѣнія, греки были обязаны этимъ только своей эстетической розвитости. Только угаданный ими художественный законъ гармоніи могъ внушить имъ идею той нравственной гармоніи, коей полное развитіе видимъ мы въ христіанствѣ

Фанатическая вѣрность Гагена дѣлаетъ его для насъ въ полномъ смыслѣ отвратительнымъ. Между тѣмъ для нея онъ жертвуетъ самимъ собою. Когда Этцель присылаетъ просить къ себѣ Гунтера, Гагенъ, чуя недоброе, совѣтуетъ ему остаться; но видя, что Гунтеръ рѣшается ѣхать, онъ также слѣдуетъ за нимъ, не смотря на то, что убѣжденъ въ своей гибели. Конечно, это можно объяснить не одною вѣрностію, а также чувствомъ чести, опасеніемъ, чтобы его не сочли трусомъ. Но что въ Гагенѣ дѣйствительно есть высшія чувства, что они не совершенно заглохли въ душѣ его, а только опустились на дно ея подъ тяжестію фанатически-выполняемаго долга, доказательствомъ тому служатъ послѣднія главы «поэмы о Нибелунгахъ». Когда Рюдигеръ вступаетъ въ бой съ бургундами, Гагенъ тотчасъ узнаетъ въ немъ того радушнаго хозяина, который еще такъ недавно угощалъ ихъ въ своемъ замкѣ. Онъ напоминаетъ ему объ этомъ и говоритъ, что щитъ, подаренный ему Рюдигеромъ, уже разбитъ въ щепы во время боя! Тогда Рюдигеръ снимаетъ щитъ съ своей собственной руки и отдаетъ Гагену, который, тронутый этимъ, говоритъ, принимая щитъ, что онъ уже не вступитъ послѣ этого въ бой съ самимъ Рюдигеромъ. Дѣйствительно, Гагенъ все время щадитъ его, избивая другихъ безъ пощады. Этотъ Рюдигеръ есть, безъ сомнѣнія, самое симпатическое лице во всей поэмѣ. Ему досталась тяжкая доля: пожертвовать однимъ долгомъ для другаго. Кримгильда напоминаетъ ему о данномъ ей обѣтѣ вассальной вѣрности, и заставляетъ его вступить въ бой съ тѣми, которыхъ онъ еще недавно угощалъ въ своемъ домѣ съ величайшимъ радушіемъ. Долго чувство гостепріимства борется въ немъ съ чувствомъ вассальнаго долга; наконецъ послѣдній превозмогаетъ: Рюдигеръ съ отчаяніемъ ополчается противъ недавнихъ гостей своихъ; и что должна чувствовать теплая душа его, когда они показываютъ ему—кто мечь, кто поручи, подаренные имъ у него въ домѣ? Въ жертву вассальной вѣрности приносится человѣческое чувство братства, и недавніе друзья падаютъ одинъ отъ руки другаго. Между тѣмъ эта идея вѣрности, до какого бы фанатизма ни доходила она, всетаки есть высокое преимущество германской жизни и германской поэзіи. Въ ней видно добровольное забвеніе своей личности, принесеніе своихъ чувствъ въ жертву долгу, а это должно было облегчить переходъ человѣчества къ той жи-

зни, основною идеею коей должно быть забвеніе самого себя—но уже не для другаго человѣка, отъ котораго получено что нибудь, а для человѣчества,—основнымъ идеаломъ коей долженъ сдѣлаться человѣкъ, съ полнымъ безкорыстіемъ, но и безъ опьяненія страсти жертвующій всѣмъ для своего долга. Говоря о Гагенѣ, мы нѣсколько коснулись чувства чести, когда замѣтили, что Гагенъ боялся быть принятымъ за труса. При томъ значеніи, какое имѣла у германцевъ храбрость, какъ добродѣтель, неминуемо должно было развиться подобное чувство чести. Оно принимаетъ чудовищные размѣры въ отрывкѣ о Гильдебрандѣ и Гадубрандѣ. Преданіе о боѣ отца съ сыномъ существовало и на востокѣ, но тамъ бой этотъ происходилъ по неотразимому предопредѣленію судьбы; напротивъ у германцевъ онъ вытекаетъ изъ чувства чести. Встрѣтясь съ Гадубрандомъ, старикъ Гильдебрандъ спрашиваетъ его, чей онъ сынъ? Гадубрандъ отвѣчаетъ: «старые люди говорили мнѣ нѣкогда, что отца моего звали Гильдебрандомъ,»—и вслѣдъ за тѣмъ разсказываетъ въ общихъ чертахъ его исторію. Тогда Гильдебрандъ узнаетъ въ немъ своего сына, и снявъ съ руки своей цѣпь, отдаетъ ему, говоря: «прими этотъ даръ въ знакъ моей дружбы.» Если онъ не называетъ себя прямо отцемъ его, то это, какъ доказываетъ Вильгельмъ Гриммъ (*), только потому, что въ рукописи тутъ долженъ быть пропускъ, (что и видно изъ нарушеннаго размѣра и по другимъ признакамъ). Но Гадубрандъ отвѣчаетъ: «только съ копьемъ въ рукѣ принимаютъ подобные подарки,—остріе противъ острія! Старый Гуннъ, недостойный лазутчикъ, ты хочешь меня испытывать своими словами. Вотъ я сейчасъ брошу копье мое... Ты такъ старъ, и не боишься лгать!... Мнѣ говорили, что была великая битва, и что отецъ мой погибъ.»—Тогда Гильдебрандъ, чувствуя честь свою задѣтою подозрѣніемъ, что онъ ложью хочетъ уклониться отъ боя, въ негодованіи отвѣчаетъ обидой за обиду: «я вижу по твоему вооруженію, что ты не служишь благородному вождю и что въ этомъ царствѣ ты еще не испыталъ пораженія. Увы, Всемогущій Боже, какая предстоитъ мнѣ судьба! Шестьдесятъ лѣтъ и зимъ скитался я изгнанникомъ, и меня никогда не смѣшивали съ толпою, никогда врагъ не сковывалъ ногъ моихъ, а теперь моему собственному сыну приходится пронзить меня мечемъ своимъ, или разрубить топоромъ, или же мнѣ самому сдѣлаться его убійцею.» Онъ считаетъ это неизбѣжнымъ, потому что этого требуетъ задѣтое чувство чести. «Да будетъ, продолжаетъ онъ, почтенъ самымъ низкимъ изъ людей тотъ, кто захочетъ отклонить тебя отъ боя, котораго жаждешь ты съ такимъ жаромъ. Храбрые товарищи! вамъ судить, кто изъ насъ лучше намѣтитъ копье, кому будутъ принадлежать оба вооруженія!» И съ этими словами онъ бросается на сына... Здѣсь прерывается древняя рукопись,—но и изъ отрывка мы видимъ ясно, до

(*) W. Grimm, Deutsche Heldensage.

какихъ размѣровъ доходило чувство чести. Это преданіе, какъ мы увидимъ, было однимъ изъ любимѣйшихъ въ рыцарскія времена, ибо рыцарское понятіе о чести представляетъ много сходнаго съ древне-германскимъ.

Но на отрывкѣ этомъ уже замѣтны слѣды христіанскаго вліянія— именно въ обращеніи Гильдебранда къ единому Богу, къ Всемогущему,— и только въ этомъ. Несравненно замѣтнѣе христіанское вліяніе на англо-саксонской поэмѣ 8—10 вѣка «Беовульфѣ,» въ которой съ поразительною силою выразилась также германская вассальная вѣрность. Беовульфъ рѣшается сразиться съ ужаснымъ исполиномъ Гренделемъ,— для того чтобы этимъ подвигомъ порадовать сердце вождя своего Гижелака. Въ послѣдствіи сдѣлавшись самъ вождемъ, онъ то-же чувство вѣрности обращаетъ на свою дружину. Уже подъ старость, съ пыломъ юноши бросается онъ въ пещеру, охраняемую змѣемъ, чтобы добыть изъ нея золота для своихъ дружинниковъ. Но и они вѣрны ему. Юный Виглафъ бросается въ пещеру на помощь вождю своему: «я помню, какъ мы весело пили съ нимъ медъ, говоритъ онъ; когда въ залѣ пиршествъ вождь нашъ раздавалъ намъ золотые поручи, мы клялись отплатить ему за благодѣянія, если когда либо онъ будетъ въ опасности»... И съ этими словами юноша исчезаетъ въ пламени, наполняющемъ пещеру. Мы увидимъ отраженіе этой взаимной вѣрности вождя и дружины въ рыцарскихъ поэмахъ—на отношеніяхъ между сюзереномъ и вассалами.

Взглядъ древняго германца на свои отношенія къ природѣ представляетъ опять значительное сходство со взглядомъ индійцевъ: правда, тутъ нѣтъ того совершенно братскаго обращенія съ животными, которое такъ поражаетъ въ индійской поэзіи, но и у германцевъ можно было понимать языкъ птицъ; такъ, напримѣръ, Сигфридъ, послѣ того какъ отвѣдалъ Фафнирова сердца, понялъ, что птицы совѣтуютъ ему убить Регина, чтобы самому не пасть отъ руки его (*). Превращенія людей въ различныхъ животныхъ довольно часты, особливо превращенія въ змѣй. Нѣкоторымъ богамъ аттрибутами служатъ животныя, какъ у индійцевъ: Ѳоръ ѣздитъ въ колесницѣ, въ которую запряжены два козла. Есть чудовища страшно громадныя и сверхъестественныя. Таковъ волкъ Фенрисъ, откусившій руку у богатыря и которому суждено поглотить Одина, змѣя Мидгардъ, свившаяся кольцемъ вокругъ всей земли, и др. (*). Всѣ эти чудовища, весь этотъ разнообразный міръ небывалыхъ существъ, рѣшительно напоминающій разнообразіе существъ въ индійской поэзіи, имѣли вліяніе на романтическую поэзію, вмѣстѣ съ чудесами, почерпнутыми у арабовъ и персовъ, къ коимъ мы вскорѣ перейдемъ.

(*) Gripirs Weissagung,
(**) Die jüngere Edda,

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о поэтическихъ пріемахъ Эдды, и одной Эдды, потому что въ поэтической формѣ «Поэмы о Нибелунгахъ», по причинѣ вышеозначенной, уже нельзя искать чисто-германскаго начала. Въ Эддѣ мы не видимъ того рѣшительнаго преобладанія лиризма, какимъ запечатлѣна поэзія кельтовъ. Въ ней эпосъ отчасти мѣшается съ драматическою формою, а собственный лиризмъ почти не проглядываетъ; кое-гдѣ просказывается только *личная мысль*, личное сужденіе о дѣйствіи, чего въ классическомъ эпосѣ нѣтъ, и что перешло въ смѣшанный эпосъ романтизма. Господствующая форма Эдды есть эпическая, но совершенно особаго рода, чуждая всякой подробности рисунка, отличающаяся необыкновенною сжатостью. По всему замѣтно, что для поэтовъ Эдды главнымъ дѣломъ было—не подробно-пластически описывать всѣ моменты дѣйствія, а только выставить наружу одинъ какой-нибудь моментъ его, одно положеніе, и этимъ положеніемъ возбудить какое нибудь чувство. Если въ Эддѣ нѣтъ собственно лиризма, то въ ней есть лирическое дѣйствіе на душу; картины ея почти не говорятъ воображенію, а приводятъ въ движеніе чувство. Все это не могло не имѣть вліянія и на романтизмъ.

VI.

Восточный и классическій элементы романтизма.

Съ духомъ восточной поэзіи мы уже нѣсколько познакомились при разборѣ поэзіи индійской. Мы видѣли также, что духъ ея могъ дѣйствовать на романтизмъ черезъ посредство кельтскаго и германскаго элементовъ; несравненно прямѣе дѣйствовалъ онъ черезъ персидскій элементъ, который, вмѣстѣ съ другими вѣтвями восточнаго начала, открылся для средневѣковой Европы со времени религіозныхъ походовъ ея на востокъ, или даже раньше, черезъ посредство арабовъ. Гаммеръ приписывалъ персидскому элементу важнѣйшее значеніе: онъ производилъ романтизмъ главнымъ образомъ отъ персидскаго элемента, выводя изъ него арабскіе романы, бывшіе, по мнѣнію Уартона, родоначальниками романтизма. Въ обоихъ мнѣніяхъ, и Гаммера и Уартона, очевидно есть своя крайность, но въ обоихъ есть и правда. Дѣйствитель-

но, къ арабамъ перешли довольно рано изъ Персіи многія индійскія и персидскія сказанія. Басни Бидпая (персидская передѣлка индійской Гитопадесы) переведены на арабскій из. персомъ Рузбе (въ 8 вѣкѣ); онъ же перевелъ древнюю царственную книгу Ирана (*). Знаменитый арабскій сборникъ «Тысячи и одной ночи» (Эльфъ-Лейла) заключаетъ въ себѣ сказки какъ персидскаго, такъ и индійскаго, китайскаго, сирійскаго, египетскаго и всевозможнаго восточнаго, а также и греческаго происхожденія. Объ Эльфъ-Лейлѣ уже въ 10 вѣкѣ упоминалъ Массуди, хотя ему должна была быть извѣстна не нынѣшняя редакція сборника, а какая нибудь древнѣйшая, ибо у него отдѣльно отъ Эльфъ-Лейлы названы «Книга Визирей» и «Путешествія Синдабада», которыя теперь находятся въ сборникѣ. Вліяніе «Книги Визирей» на средневѣковую «Исторію семи мудрецовъ» не можетъ, кажется, подлежать сомнѣнію,— произошло ли оно прямо, или черезъ посредство византійскаго Dolopathos (**). Точно также арабскія воинскія повѣсти, безъ сомнѣнія принесенныя маврами въ Испанію, должны были подѣйствовать на воображеніе ея жителей, а чрезъ ихъ посредство и на остальную Европу. Вліяніе арабской образованности вообще на европейскую уже давно доказано, и всякому должно быть извѣстно, что нѣкоторые классическіе писатели обратили на себя вниманіе европейцевъ черезъ посредство арабовъ. При такой силѣ арабскаго вліянія вообще нельзя не признать вліянія собственно духа арабовъ и ихъ поэзіи на поэзію среднихъ вѣковъ (***). Оно было самое рѣшительное изъ всѣхъ восточныхъ вліяній, которыя дѣйствовали преимущественно черезъ посредство арабскаго. Обратимся же сперва къ арабской поэзіи, а потомъ перейдемъ къ эпическимъ сказаніямъ Ирана и скажемъ нѣсколько словъ о «Тысячѣ и одной ночи,» этомъ совокупленіи всевозможныхъ восточныхъ элементовъ.

Религіозный взглядъ арабовъ не наложилъ на религіозную часть ихъ поэзіи того оттѣнка безнравственности, какой замѣтили мы въ миѳологической поэзіи всѣхъ вообще народовъ. Это отъ того, что у арабовъ не было богато-развившейся миѳологіи, и идея единаго Бога вѣроятно не совершенно затерялась у потомковъ Измаила. Собственно религія арабовъ состояла въ какомъ-то служеніи звѣздамъ, которое соединялось съ фаталистическимъ началомъ, дальнѣйшее развитіе свое получившимъ отъ Магомета. Часть обрядовая и мистическая была очень не сложна, главнымъ центромъ богослуженія была извѣстная кааба съ своимъ священнымъ камнемъ, коего значеніе, по замѣчанію Санъ-Мар-

(*) См. Rosenkranz, Die Poesie und ihre Geschichte s. 363—4.

(**) Rosenkranz, Die Poesie und ihre Geschichte. s. 373 (онъ тутъ ссылается на Гаммера.

(***) Форіель въ Histoire de la Poésie Provençale и Вильменъ въ Tableau de la Littérature au Moyen-Age оба признаютъ это вліяніе.

те (Wolfram von Eschenbach, II Theil) (*) было, можетъ быть, не безъ участія въ образованіи мистическаго сказанія о граалѣ, какъ мы уже видѣли. Были у арабовъ и какія-то нисшія божества; но по одному историческому примѣру надобно полагать, что они пользовались столь же малымъ уваженіемъ, какъ Лодунъ у Оссіана. Извѣстный арабскій поэтъ Амрилькаисъ (**), собираясь отомстить за отца, отправился за совѣтомъ къ оракулу въ Шуль-Холозу. Тамъ надо было вытянуть одну изъ трехъ стрѣлъ, находившихся при оракулѣ; на одной было написано: повелѣніе, на другой: запретъ, на третьей: подожди! Амрилькаисъ вытянулъ ту изъ стрѣлъ, на которой было написано «запретъ»; въ негодованіи онъ переломалъ всѣ стрѣлы, и, бросивъ обломки ихъ въ голову идолу, воскликнулъ: «Еслибъ у тебя былъ отецъ и его бы убили, ты не запретилъ бы мнѣ отомстить за моего отца.» Къ этому онъ прибавилъ такую брань, которую Рюккертъ, познакомившій Европу съ Амрилькаисомъ, не рѣшился перевести. Изъ этого видно, что у арабовъ были свои нравственныя убѣжденія, болѣе сильныя, чѣмъ самыя религіозныя вѣрованія,—убѣжденія, за непочитаніе коихъ рѣшались возставать противъ самыхъ божествъ. Эти убѣжденія вытекали изъ тѣхъ обстоятельствъ жизни, въ какихъ находились арабы, и вотъ эти-то убѣжденія имѣли вліяніе на образованіе ихъ поэтическихъ идеаловъ. Мудрый Магометъ умѣлъ въ послѣдствіи овладѣть этими убѣжденіями; онъ только болѣе развилъ ихъ и направилъ въ другую сторону (***), но въ сущности они остались тѣми-же убѣжденіями, а потому и зависящіе отъ нихъ древніе поэтическіе идеалы сохранили всю свою силу: сказанія объ Антарѣ, собранныя въ 12-мъ вѣкѣ, воспроизводятъ ту же древнюю жизнь, которую видимъ мы въ домагометанскихъ «хамаза» и «моаллакатъ» (****).

Раздѣленные на множество отдѣльныхъ племенъ, и въ слѣдствіе этого обреченные на безпрестанныя междуусобія, арабы представляютъ въ судьбѣ своей много сходнаго съ кельтами; а потому и между поэзіею тѣхъ и другихъ съ перваго взгляда есть самое большое сходство. У тѣхъ и другихъ главный элементъ поэзіи составляютъ слава и любовь; но стоитъ только внимательнѣе вглядѣться, и увидишь, что арабская слава и арабская любовь совсѣмъ не то, что кельтская. Чувственная природа востока внесла въ поэзію арабовъ вообще, а потому и въ ихъ поэтическое выраженіе любви и славы, огромную долю чувственности; слава арабовъ, а тѣмъ болѣе любовь ихъ—слава и любовь по преимуществу чувственныя, тогда какъ у кельтовъ онѣ совершенно идеальны.

(*) Grässe, die Grossen Sagenkreise des Mittelalters.

(**) Amrilkais, der König und Dichter, sein Leben, dargestellt in seinen Liedern, von Rückert, Stutgart und Tübingen, 1843, p. 14.

(***) Dieterici, Ueber die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss des Islam zum Christenthum, Berlin, 1850.

(****) Названія двухъ извѣстныхъ родовъ поэзіи.

Но кажущееся сходство между этими понятіями у обоихъ народовъ такъ велико, что оно заставляло выводить рыцарское понятіе о славѣ и любви изъ арабскаго начала, тогда какъ оно скорѣе вытекаетъ изъ кельтскаго. У арабовъ слава соединяется нерѣдко съ дѣйствіями самыми матеріальными. Ходжръ, дѣдъ Амрилькаиса, долго преслѣдовалъ дикую козу и никакъ не могъ убить ее; вѣроятно считая это величайшимъ безславіемъ, онъ поклялся ничего не ѣсть, пока не убьетъ ее,—и чтоже? На четвертый день коза была имъ убита, онъ отвѣдалъ ея внутренностей, и тутъ же умеръ: это былъ настоящій подвигъ, хотя и самый дикій подвигъ (*)! И эта матеріальная слава, какъ одно изъ качествъ идеальнаго человѣка по понятіямъ арабовъ, не могла не найти себѣ выраженія въ поэзіи. Амрилькаисъ, охотясь на одномъ изъ заповѣдныхъ полей, которыхъ было много на границахъ между отдѣльными племенами, говоритъ, что онъ дѣлаетъ это вовсе не для того, чтобы доставить себѣ средства къ существованію, въ коихъ онъ не нуждается, а для того, чтобы снискать себѣ честь: «высокой чести ищу я, твердо укорененной, какъ дубы; и такой мужъ, какъ я, можетъ достичь чести; человѣкъ, пока не отлетитъ отъ него послѣдняя доля дыханія, никогда не достигаетъ цѣли своего стремленія и никогда не оставляетъ его» (**). Читая эти строки, подумаешь, что тутъ идетъ рѣчь о какихъ нибудь великихъ дѣлахъ, а Амрилькаисъ говоритъ это по поводу того молодечества, которое заставило его охотиться тамъ, гдѣ запрещено. Если для подвиговъ такого рода можно было подвергать себя опасности, то арабамъ должно было казаться ни по чемъ играть въ опасности; и точно, весь образъ жизни ихъ долженъ былъ развить въ нихъ презрѣніе къ смерти и физическимъ страданіямъ, и привычку переносить величайшія нужды. Арабская поэзія безпрестанно рисуетъ намъ героевъ, которые до такой степени закалены противъ всего, что могутъ выразиться о себѣ вотъ какимъ образомъ: «не насытившись пищею, блуждаю я рано утромъ подобно сухощавому волку, тому сѣрому волку, который съ тощимъ желудкомъ скитается по пустынѣ съ мѣста на мѣсто»(***). А немного выше онъ описываетъ свою воздержность еще болѣе сильнымъ образомъ: «если голодъ томитъ меня, то я не удовлетворяю, а убиваю его въ себѣ силою лишенія, и, отворотясь отъ него, выбиваю его у себя изъ головы; я готовъ глотать сухую пыль, чтобы только не просить милостыни и чтобы не гордился передо мной тотъ, кому пришлось бы дать мнѣ кусокъ хлѣба.» Въ послѣднихъ словахъ выражается уже новое начало—чувство гордости, заставляющее не быть никому ничѣмъ обязаннымъ; чувство это не могло не явить-

(*) Amrilkais, von Rückert, p. 4.
(**) Amr., v. Rück., p. 94.
(***) Кассида древняго поэта Шанферы (съ перевода Рейсса) см. Polyglotte der Orientalischen Poesie, Araber, s. 350.

ся у арабовъ при ихъ безпрерывныхъ междуусобіяхъ, въ коихъ главнымъ дѣломъ было поддержать честь своего племени, не дать ему унизиться передъ другими, быть въ чемъ нибудь ихъ ниже, или чѣмъ нибудь имъ обязаннымъ. Это гордое сознаніе своего достоинства, какъ мы видѣли, выражалось и въ арабской поэзіи. Тотъ же Шанфера, оставленный безъ помощи своими близкими, не хочетъ болѣе знать ихъ; онъ говоритъ: «вмѣсто васъ будетъ моимъ товарищемъ пестрая пантера, волкъ—дикій скакунъ, и гіена;» онъ лучше хочетъ быть со звѣрями, нежели съ людьми, которые не умѣютъ цѣнить его. Намъ кажется, что изъ арабскаго элемента могла перейти въ рыцарскій именно благородная гордость арабовъ; конечно, отчасти также и ихъ удаль и отчаянное молодечество, безъ нужды подвергающее опасности жизнь. Но если арабъ не хотѣлъ никому быть обязаннымъ, ни отъ кого ничего принимать, то для него величайшею честію было давать: угостить и успокоить странника, обдарить нуждающагося было для него величайшимъ наслажденіемъ, и гостепріимство, эта общая добродѣтель всѣхъ патріархальныхъ народовъ, быть можетъ нигдѣ не получала такихъ огромныхъ размѣровъ, какъ у арабовъ. Не смотря на развитіе у нихъ чувства мести, они оказывали гостепріимство даже врагу, если только онъ приходилъ скитальцемъ къ кущѣ араба (*). Гостепріимство было у нихъ какою-то страстною добродѣтелью, переходившею даже за границы, какъ многія добродѣтели народовъ неразвитыхъ. Вѣрность человѣку, который принятъ арабомъ подъ покровительство, была такъ велика, что въ жертву этой вѣрности онъ приносилъ самыя священныя чувства. Амрилькаисъ, тотъ самый, изъ коего мы приводили выше нѣсколько отрывковъ, отправляясь въ даль, оставилъ арабскому еврею Семелу на сохраненіе свой панцырь. Вскорѣ послѣ этого на Семела напали, взяли въ плѣнъ его сына и грозили убить его, если Семелъ не выдастъ въ выкупъ за сына панцыря амрилькаисова. Семелъ не выдалъ панцыря, и сынъ его былъ убитъ. Возвращая панцырь наслѣдникамъ Амрилькаиса, онъ сказалъ имъ: «я съумѣлъ сберечь его, потому что ежели народъ измѣняетъ вѣрности, то я ее соблюдаю.» Арабская поэзія, передавшая намъ этотъ подвигъ вѣрности хозяина своему гостю, и во множествѣ другихъ произведеній своихъ воспѣвала гостепріимство. Вотъ что говоритъ женѣ своей поэтъ Хатемъ: «Если ты приготовила кушанья, то найди ужь мнѣ и гостя, потому что одинъ я не могу ѣсть. Позови ко мнѣ сосѣда или чужероднаго путешественника; обо мнѣ не должны говорить ничего дурнаго послѣ моей смерти. Какъ можетъ человѣкъ наѣсться до сыта, когда желудокъ его сосѣда пустъ?... Я клянусь Тѣмъ, Кто одинъ знаетъ тайное и снова оживляетъ истлѣвшія кости, что я скорѣе буду подчивать гостя и самъ голодать, не-

(*) Dieteritici, Arabische Dichtkunst, etcet. s. 11.

жели соглашусь прослыть скрягой.» Изъ этого видно, что гостепріимство считалось у арабовъ однимъ изъ качествъ, доставляющихъ славу; и такъ, у арабовъ была и слава высшаго рода, не одна только матеріальная, которую мы видѣли выше. Эта *слава гостепріимства* отчасти перешла и въ духъ рыцарства, съ тою разницею, что въ немъ она преобразилась въ *славу щедрости*; въ рыцарскихъ нравахъ было обдаривать какъ можно щедрѣе, и рыцарская честь предписывала: самъ не бери ничего, а другимъ давай какъ можно болѣе. Мы увидимъ въ послѣдствіи, какъ это качество отразилось въ рыцарской поэзіи. Но хотя арабское гостепріимство и соединенная съ нимъ вѣрность человѣку, взятому подъ покровительство, и значительно смягчали бурную жизнь арабовъ, всетаки треволненія ея были слишкомъ значительны, и примѣры убійствъ и жестокости въ ней вовсе не рѣдки, а при этомъ неминуемо должна была родиться въ арабахъ и жажда мести за убитаго близкаго человѣка—стремленіе за жестокость отплатить жестокостью. Потому-то и поэзія мести составляетъ одну изъ главныхъ темъ ихъ поэзіи. Мы видѣли, какъ дерзко поступилъ Амрилькаисъ съ оракуломъ за неуваженіе къ чувству мести, а приводить поэтическіе примѣры мщенія не считаемъ нужнымъ, такъ какъ этого рода примѣры довольно сходны въ поэзіи всѣхъ первобытныхъ народовъ. Но въ доказательство, что поэзія умѣла изображать месть не какъ дикую страсть, а какъ ясно сознаваемый долгъ, приведемъ слова одного поэта—представителя племени таглебитовъ (*) «мы васъ посѣтимъ, о племя Бекра, что бы ни говорило противъ этого наше сердце, мы васъ посѣтимъ съ мечами, кои будутъ обагрены сокомъ череповъ вашихъ.... Мы будемъ плакать надъ вами, убивая васъ, и будемъ убивать васъ, какъ будтобы это было намъ ни почемъ.» Кровное чувство народнаго родства заставляло ихъ плакать, но они мстили, потому что того требовалъ долгъ. А долгъ этотъ вытекалъ изъ стремленія не давать въ обиду близкаго и совершать по немъ кровавую тризну, если онъ уже погибъ. Кровь соплеменниковъ лилась за родныхъ и друзей, надъ патріотизмомъ перевѣсъ имѣли чувства родства и дружбы.

Мнѣніе, что арабское понятіе о любви имѣло сильное вліяніе на любовь рыцарскую, кажется намъ еще болѣе неосновательнымъ, чѣмъ мнѣніе о вліяніи арабскаго понятія о славѣ на славу рыцарскую. Въ любви у арабовъ еще болѣе чувственности, нежели въ ихъ славѣ. Правда, женщина еще далеко не имѣла у древнихъ арабовъ того низкаго значенія, какое получила она въ послѣдствіи на магометанскомъ востокѣ; доказательствомъ тому служитъ, что у арабовъ были женщины-поэты, умѣвшія съ энергіею выражать свои чувства. Но въ самыхъ отношеніяхъ между любящими существами, хотя-бы отношенія

(*) Dieteritici, Arabiche Dichtkunst, etc. s. 12.

эти и были совершенно свободны со стороны женщины, была иногда слишкомъ грубая чувственность. Въ этомъ отношеніи поэзія арабовъ составляетъ какое-то странное исключеніе въ исторіи поэзіи,—любовь въ ней почти совсѣмъ не идеализирована, тогда какъ она значительно идеализируется у самыхъ дикихъ народовъ. Но есть и въ арабской поэзіи примѣры любви болѣе идеальной, даже рѣшительно платонической. Поэтъ Джумеитъ тридцать лѣтъ воспѣвалъ свою худощавую Буѳейту, а подъ конецъ жизни засвидѣтельствовалъ, что никогда не былъ съ нею въ связи, не смотря на то, что она на пламенную любовь его отвѣчала столь сильною любовью, что послѣ его смерти все плакала и наконецъ умерла отъ слезъ (*). Это уже рѣшительно похоже на отношенія многихъ трубадуровъ къ своимъ любезнымъ. Въ способѣ выраженія рыцарской любви есть одно свойство, на которое элементъ арабскій имѣлъ постоянное и рѣшительное вліяніе. Это та жгучая теплота, то истинно-восточное увлеченіе страсти, которыя находили себѣ въ рыцарской поэзіи выраженія самыя преувеличенныя, полныя силы, но иногда лишенныя здраваго смысла и художественной умѣренности. Вотъ знаменитые любовные стихи Омара, за которые онъ получилъ нагруженнаго верблюда отъ халифа Абдульмалика: «О еслибъ я могъ поцѣловать твои щеки, когда приблизится послѣдній часъ мой! О еслибъ послѣ моей смерти меня оросили твоею слюною, набальзамировали твоею кровью и прахомъ отъ ногъ твоихъ; была бы Сулейма моею наложницею во гробѣ,—и мнѣ тогда все равно, куда ни попасть: въ адъ или въ рай» (**). Между этою дикою, даже отвратительною преувеличенностію и многими произведеніями трубадуровъ есть огромное сходство, и явленіе такого рода въ средневѣковой поэзіи можетъ быть объяснено только вліяніемъ восточнаго элемента. Если изъ германскаго элемента втекли въ романтизмъ неумѣренная дикость и суровость страсти, то изъ арабскаго—неумѣренная жгучесть ея, не менѣе обезобразившая романтизмъ своею уродливою преувеличенностію.

Взглядъ арабовъ на природу также имѣетъ много сходнаго съ взглядомъ кельтовъ; въ ихъ поэзіи, какъ и въ кельтской, видимъ мы природу настоящую, а не фантастическую. Скудность чудеснаго дѣлаетъ арабскую поэзію какимъ-то исключеніемъ изъ поэзіи востока, которая, какъ мы видѣли, преимущественно отличается необузданностію фантазіи, чудесами, превосходящими всякую правдоподобность и доходящими до безобразія. Быть можетъ, безпредѣльныя равнины Аравіи, только кое-гдѣ окаймленныя скалами, не допускали размножаться въ ней тѣмъ чудовищамъ и сверхъестественнымъ существамъ, которыя любятъ гнѣздиться въ

(*) Rosenkranz, Die Poesie und ihre Geschichte, s. 128.

(**) Weil, Die Poetische Litteratur der Araber vor uud unmittelbar nach Mohammed, Stuttgart, 1837.

глуши непроходимыхъ ущелій. Какъ бы то ни было, картины природы, рисуемыя арабами, отличаются вѣрностію и мѣткостію въ выборѣ красокъ; въ нихъ иногда бываетъ болѣе отчетливой доконченности, нежели въ кельтскихъ картинахъ природы; преимущественно-же эту доконченность замѣчаемъ мы въ обрисовкѣ двухъ созданій природы, съ коими жизнь арабовъ была соединена узами самыми неразрывными: мы разумѣемъ верблюда и лошадь. Арабъ описываетъ наружный видъ и свойства ихъ съ такою подробностію и съ такимъ видимымъ участіемъ сердца, которыя ясно доказываютъ, какъ дороги были арабу эти два животныя. Особливо конь былъ другомъ араба. Въ поэзіи ему придается жизнь разумная, дѣлающая его близкимъ къ человѣку не чрезъ придачу ему человѣческаго голоса, какъ дѣлала это фантазія многихъ народовъ, а болѣе естественнымъ путемъ: чрезъ изображеніе участія его въ судьбѣ человѣка и той вѣрности, съ какою онъ служитъ ему; коню не придается качествъ, у него небывалыхъ, но природныя его качества возводятся на степень качествъ почти человѣческихъ; это естественный, но идеализированный конь.

Яркость колорита рѣшительно отличаетъ арабскую поэзію отъ той неопредѣленности и отъ того полумрака образовъ, какіе замѣтили мы въ поэзіи кельтовъ; это свойство арабскаго элемента, вмѣстѣ съ полною, отчетливою художественностію классической древности, должно было имѣть свое вліяніе на романтизмъ и произвести въ немъ спасительное противодѣйствіе той туманности и неполнотѣ образовъ, которыя вошли въ него изъ кельтскаго и германскаго элементовъ, и безъ этого противодѣйствія могли совершенно утвердить въ немъ свое господство. Вмѣстѣ съ яркостію рисунка арабскій элементъ могъ заронить въ романтическую поэзію и ту пылкую силу выраженія, которая такъ свойственна востоку вообще, и как й не допускала художественная умѣренность классической поэзіи. Вотъ какъ выражается Ибнъ-Абдъ-Раббуѳъ объ одномъ умершемъ вождѣ: «О Кулейбъ! Кто могъ когда либо сравниться съ тобою мужествомъ и величіемъ души; или кто могъ въ шатрѣ среди пирующихъ гостей, съ чаркою въ рукѣ пить вино съ тобой въ перегонку? Когда вѣстники смерти назвали мнѣ имя Кулейба, то я воскликнулъ: и земля не колеблется?... И горы еще твердо стоятъ? Развѣ не онъ удерживалъ землю въ равновѣсіи?» А другой поэтъ, выхваляя качества своего племени, говоритъ: «только что успѣютъ наши мальчики отстать отъ груди, какъ уже герои съ уваженіемъ падаютъ передъ ними!» Но если вліяніе арабскаго элемента способствовало яркости и силѣ выраженія, то изъ него же произтекла та изысканная фигуральность, которая, стараясь сдѣлать выраженіе какъ можно нагляднѣе, часто чрезъ то самое только затемняетъ мысль, или, лучше сказать, закрываетъ ее своею чрезмѣрною и безпорядочною пестротою. Фигуральность составляетъ вообще особенность восточной поэзіи и

принадлежитъ къ числу поэтическихъ грѣховъ, которыхъ много на совѣсти востока.

Восточная поэзія, чувствуя необходимость образности для поэзіи, но лишенная той вѣрности эстетическаго чувства, которымъ отличается классическій міръ, нерѣдко употребляла для выраженія духовныхъ понятій образы, которые никакъ не могутъ сдѣлаться ихъ плотью: между этими образами и этими понятіями—цѣлая бездна, и нерѣдко мы только тогда въ состояніи понять подобный образъ, когда заранѣе узнаемъ, какое понятіе соединено съ нимъ. Иногда-же восточная поэзія старается выразить еще болѣе нагляднымъ образомъ то, что уже само по себѣ наглядно, и для предметовъ чувственной природы ищетъ сравненій, или-же при описаніи ихъ упоминаетъ только ихъ аттрибуты, нерѣдко самые отдаленные, вовсе не называя ихъ по имени. Амрилькаисъ описываетъ слѣдующимъ образомъ одну изъ принадлежностей своего воинскаго одѣянія: «составленная изъ цѣпочекъ, богатая кольцами, подобная кольцу, когда ее свернутъ, а когда она развернута, обвивающая человѣка подобно тому, какъ горный потокъ наполняетъ ровъ свой»; кто можетъ догадаться, что тутъ рѣчь идетъ о кольчугѣ? Если даже заранѣе знать это, то и тогда не совсѣмъ легко растолковать себѣ всѣ подробности этого описанія. А вотъ какъ онъ описываетъ мечь: «вытянутый какъ канатъ у водоема, сплетенный изъ волоконъ гладкаго пальмоваго сука.» Тутъ мечь сравнивается съ колодезнымъ канатомъ на томъ основаніи, что подобно тому, какъ канатъ вытягиваетъ воду изъ колодца, мечъ выпиваетъ кровь изъ человѣческаго тѣла! Особенною изысканностью метафоръ отличался одинъ изъ знаменитѣйшихъ поэтовъ арабскихъ—Мотенебби (въ 10 вѣкѣ), принадлежащій отчасти къ числу поэтовъ-панегиристовъ, которые такъ размножились при дворѣ могущественныхъ халифовъ. Даже арабскіе комментаторы, которые вообще высоко ставятъ Мотенебби, сознаются, что фигуральность у него иногда слишкомъ изысканна, а потому одинъ изъ нихъ (Тсаалиба) замѣчаетъ: «онъ—невѣста ослѣпительной красоты, но каждый день подверженная припадкамъ падучей болѣзни.» Изысканная фигуральность выраженія отразилась отчасти и въ поэзіи трубадуровъ, она не осталась безъ вліянія и вообще на характеръ романтизма, возбудивъ въ немъ стремленіе выразить образно то, что не можетъ найти себѣ образа. Это содѣйствовало той неясности рисунка, той неполной художественности, которая, что ни говори, рѣзко отличаетъ романтизмъ отъ пластической красоты классицизма.

Много сходнаго съ арабскою кистью видимъ мы въ эпическихъ сказаніяхъ Ирана; въ нихъ, можетъ быть, менѣе напыщенной фигуральности, зато еще болѣе преувеличенности! Слѣдуя принятому нами плану, мы должны и обзоръ иранскаго эпоса начать съ разсмотрѣнія миѳологической части его. Часть эта въ Шахъ-Намé, также какъ и въ арабской поэзіи, не представляетъ намъ обыкновенной черты

языческихъ вѣроученій—безнравственности. Миѳологія Ирана, напротивъ, совершенно нравственна, различая въ мірѣ два начала—добра и зла, подъ видомъ божествъ свѣта и тьмы; всѣ герои ея—служители бога свѣта, и вся цѣль ихъ жизни—борьба съ царствомъ тьмы. Замѣчательно, что большая часть народовъ, долженствовавшихъ имѣть вліяніе на романтизмъ, имѣли или самую скудную миѳологію, или такую, въ коей ясно различались начала добра и зла, такъ что романтизмъ былъ почти совершенно огражденъ отъ наплыва миѳологической безнравственности; она только отчасти могла проникнуть въ него, какъ мы увидимъ, изъ классическаго элемента. Кельты и арабы почти и не имѣли миѳологіи; у германцевъ и иранцевъ были Локки и Ариманъ, представлявшіеся болѣ врагами Божества, нежели настоящими божествами; они очень близко подходили къ понятію о зломъ духѣ. Чрезъ это самое разнонародныя поэтическія начала, не отталкивая отъ себя совершенно религіозною своею стороною, могли легко дѣйствовать на духъ средневѣковаго человѣчества. Дуализмъ германской и иранской миѳологіи сверхъ того какъ-бы служилъ предначатіемъ идеи свободной воли, которая должна была постепенно выясниться подъ вліяніемъ христіанства; онъ уже представлялъ человѣка въ борьбѣ со зломъ, только зло это поставлялъ еще внѣ человѣка, а не въ немъ самомъ. Въ иранскомъ эпосѣ есть, правда, и фаталистическое начало, составляющее въ немъ какое-то странное противорѣчіе съ господствующимъ дуализмомъ. Этотъ фатализмъ, кажется намъ, есть слѣдствіе магометанскаго вліянія, такъ какъ Фирдоуси далъ послѣднюю форму скезаніямъ Ирана уже въ магометанскую эпоху. Но этотъ фатализмъ отчасти примиренъ у него съ древне-персидскимъ дуализмомъ. Непреодолимый рокъ является у него распорядителемъ болѣе человѣческаго *счастія*, чѣмъ человѣческихъ *дѣлъ*; произволу его приписывается непрочность благъ жизни, а отсюда слѣдуетъ совершенно нравственный выводъ: «не полагайся на нихъ, не ищи ихъ; намъ дана возможность свободно дѣлать добро и зло,—если ты будешь сохранять себя чистымъ отъ злыхъ побужденій, то душа твоя будетъ спокойна » Такимъ образомъ поэтъ, при мысли о невѣрности земныхъ благъ, утѣшаетъ себя невозмутимостью внутренняго счастія, которое доставляетъ намъ блаженство и въ другой жизни. Послѣ описанія смерти Рустема, павшаго жертвою непреодолимаго рока, онъ заключаетъ разсужденія свои по этому поводу слѣдующими словами: «дѣлай въ жизни добро, тогда будетъ тебѣ наградою счастье въ томъ загробномъ жилищѣ.» Тѣмъ не менѣе какое-то мрачное, мертвящее душу чувство разлито по всей поэзіи Шахъ-Намѐ; чувствуешь себя подъ вліяніемъ какой-то свинцовой руки, которая до того давитъ, что въ душѣ исчезаетъ всякая энергія для свободной дѣятельности, хотя поэтъ и говоритъ, что человѣкъ всетаки можетъ дѣйствовать свободно. Жуковскій, съ своимъ обычнымъ творчествомъ переводчика переселившій къ намъ эпизодъ о Рустемѣ и Зорабѣ, несмотря на то, что

въ основѣ остался совершенно вѣренъ восточному духу, тѣмъ не менѣе переплавилъ это томящее восточное чувство гнета въ кроткомъ, истинно-христіанскомъ горнилѣ души своей. Рустемъ и Зорабъ вышли изъ нея способными пробуждать тихую грусть, а не безотрадную тоску. Прочтите эпизодъ этотъ у Фирдоуси (*),—у васъ не навернется ни одной слезы, а что-то сдавитъ вамъ сердце, и вы невольно бросите книгу; прочтите его у Жуковскаго,—и не одна теплая слеза упадетъ на грудь вашу, и вамъ будетъ какъ-то легко на душѣ.

Вѣроученіе Ирана, какъ мы видѣли, предписывало человѣку, какъ основной долгъ жизни, борьбу съ царствомъ тьмы. Царство это видимымъ образомъ осуществлялось въ странѣ туранской, и видимая борьба съ ея жителями, запечатлѣнная величайшими подвигами физической силы, составляетъ основное содержаніе всего эпоса. Содержаніе это принадлежитъ исконному, чисто-персидскому элементу, но обработка, въ какой оно дошло до насъ, относится къ позднѣйшей порѣ зависимости персовъ отъ арабскаго владычества, а во время этой зависимости и персидская литература подверглась вліянію арабскому. Въ поборникахъ царства свѣта у Фирдоуси замѣтны удаль и искательство приключеній арабскихъ витязей, представляющія много сходнаго съ тѣми-же чертами въ рыцарскомъ мірѣ. Еще большее вліяніе на рыцарскіе идеалы имѣла та чудовищная идеализація физической силы, какою запечатлѣны подвиги персидскихъ витязей. Нигдѣ преувеличеніе матеріальной силы не достигало такихъ размѣровъ. Страшный исполинъ Рустемъ, неоднократно сравниваемый съ горою, былъ тяжелъ до того, что ноги его врывались въ землю, когда онъ ходилъ; чтобы не имѣть непріятности при каждомъ шагѣ вытаскивать ногу изъ земли, онъ долженъ былъ сбросить съ себя часть своей силы, и послѣ этого ходилъ легко. Этому исполину ничего не значитъ одному итти противъ цѣлаго отряда и истребить его до послѣдняго человѣка. Для Рустема, кажется, нѣтъ ничего невозможнаго. Мы приведемъ только одно мѣсто, характеризующее его силу: Рустемъ раздроблялъ враговъ, съ такою силою ударяя ихъ лбомъ объ лобъ, что мозгъ у нихъ брызгалъ изъ череповъ; онъ-же сбрасывалъ искусныхъ сѣдоковъ съ сѣдла, едва прикасаясь къ нимъ оконечностью своего пальца, такъ что голова, спина, затылокъ и шея ихъ переламывались отъ тяжести паденія.

И такъ борьба съ царствомъ тьмы, въ основаніи своемъ нравственная, выражалась грубо-физическою борьбою съ Тураномъ. Но есть въ матеріально-идеальныхъ представителяхъ этой борьбы и черты нравственнаго величія. Такъ въ Рустемѣ развито благородное сознаніе своего

(*) Schack, Heldensagen von Firdusi, zum ersten mal metrisch aus dem Persichen mit einer Einleitung über das Iranische Epos. Berlin, 1851.

достоинства, заставляющее его не низкопоклонничать передъ шахомъ; это благородное чувство составляетъ въ поэзіи востока блестящее исключеніе изъ обычнаго раболѣпства восточной жизни. Но неумѣренная восточная фантазія, привыкшая все преувеличивать до крайности, довела и это чувство собственнаго достоинства до гордости безразсудной. Шахъ присылаетъ просить Рустема ополчиться противъ враговъ его, а Рустемъ, какъ бы тѣшась тѣмъ, что онъ необходимъ, и что шахъ по неволѣ долженъ будетъ ждать, такъ какъ его замѣнить не кѣмъ, отправляется не вдругъ, а сперва пируетъ съ какою-то ребяческою запальчивостью въ кругу своихъ друзей. Такого рода безразсудная гордость также могла имѣть нѣкоторое вліяніе на образованіе чувства гордости въ рыцарскихъ идеалахъ, которое, впрочемъ, болѣе объясняется арабскимъ элементомъ.—Не одна идея гордости рѣзко возвышается въ поэзіи Ирана надъ обычными нравами востока. Мы встрѣчаемъ въ ней еще другую черту, которая была не въ восточныхъ нравахъ, но которую поэзія воспроизводитъ съ особенною любовью потому именно, что она была выше этихъ нравовъ. По понятіямъ востока, чувственная любовь нимало не унижала человѣка; она была даже благороднымъ признакомъ могучей натуры и сказывалась обыкновенно очень рано, въ лѣта почти отроческія. Между тѣмъ поэзія Ирана съ особеннымъ сочувствіемъ останавливается на юношахъ, еще чуждыхъ чувству любви, или такихъ, у коихъ, по крайней мѣрѣ, она только въ зародышѣ и стоитъ на послѣднемъ планѣ; она какъ-бы хочетъ застать юношу еще въ ту пору, когда въ немъ болѣе сказываются другія, менѣе эгоистическія чувства; она не рѣдко спѣшитъ умчать его съ лица земли прежде, чѣмъ жгучій потокъ страсти обваритъ его дѣвственную душу. Минутшеръ, Сіявушъ, Зорабъ,—юноши съ возвышенными сердцами, погибшіе въ цвѣтѣ лѣтъ, не успѣвъ насладиться всѣми благами, едва только отвѣдавъ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Особенно умиляетъ насъ чистая личность Сіявуша, этого восточнаго Іосифа, который такъ прекрасно противопоставленъ у Фирдоуси знойной и наглой страсти султанши. Фирдоуси воспроизвелъ также, какъ извѣстно, исторію библейскаго Іосифа, съ значительными измѣненіями, но сохранивъ всю чистоту іосифова характера. Вотъ опять живые примѣры тому, какъ любитъ поэзія восходить на тѣ высоты, на которыя только изрѣдка возносится мысль народа и еще рѣже возносится его жизнь.

Природа въ эпосѣ Ирана столь-же богата существами чудесными, какъ въ восточной поэзіи вообще (кромѣ арабской). Она населена существами необычайными: колдунами, колдуньями, великанами а также и сверхъестественными животными, какова на примѣръ огромная птица Симургъ, воспитавшая одного изъ славныхъ витязей и одаренная даромъ слова. Изъ всего этого также могла перейти своя доля въ романтическое чудесное. Картины въ иранской поэзіи отличаются яркостью красокъ и крупностью рисунка. Съ особеннымъ предпочтеніемъ останав-

ливается она на изображеніи необыкновеннаго блеска и поразительнаго великолѣпія двора шаховъ. Это великолѣпіе не могло не поразить воображеніе среднихъ вѣковъ, и мы увидимъ вліяніе его на рыцарскихъ поэтахъ, которые очень любятъ останавливаться на описаніяхъ роскошной одежды и т. п. внѣшняго блеска.

Что касается художественныхъ пріемовъ въ поэзіи Ирана, то въ ней видимъ мы, при господствующемъ чисто-эпическомъ характерѣ, нѣкоторую, и даже значительную примѣсь личнаго воззрѣнія. Въ немъ нѣтъ лиризма,—какъ у Оссіана, или очень мало его, но есть разсужденія поэта, и они несравненно пространнѣе, нежели въ Эддѣ. Разсужденія эти согрѣты иногда какою-то теплотою мысли, но никогда почти не переходятъ собственно въ лиризмъ. И этой особенности нельзя не замѣтить въ рыцарскихъ поэмахъ. Наконецъ элементъ иранскій, на ряду съ арабскимъ, представилъ романтической поэзіи образцы силы выраженій, иногда истинно-поэтической. Такъ, желая выразить неотразимость воинственной руки Рустема, поэтъ говоритъ: «женщина, носящая младенца во чревѣ, уже шьетъ ему саванъ, когда только вздумаетъ о Рустемѣ.» А шахъ, посылая за Рустемомъ, чтобы выразить поспѣшность, съ какою онъ долженъ подняться, велитъ сказать ему: «когда рука твоя возмется за это письмо, то не выговаривай слова, которое уже готово сойти съ устъ твоихъ, и если у тебя въ рукѣ розы, не подноси ихъ къ носу,—встань и лети мнѣ на помощь!» Иногда самая преувеличенность рисунка у Фирдоуси, когда въ ней всетаки сохраняется основной характеръ живописуемаго явленія, имѣетъ свою исполинскую прелесть, вполнѣ соотвѣтствуя величавой красотѣ восточной природы. Такова напримѣръ слѣдующая картина битвы: «какъ двѣ горы, тряслись оба войска и двигались другъ противъ друга; кровавыя моря пролились,—такъ дѣйствовала смерть; земля, по своему красному цвѣту, представлялась какъ бы грядою тюльпановъ, слоны переступали — ихъ ноги подобились коралловымъ столпамъ — черезъ цѣлую рѣку крови.» Мы увидимъ въ рыцарской поэзіи преувеличенія, нѣсколько напоминающія эту восточную широту и яркость кисти.—

Эпическими сказаніями, художественно-собранными въ Шахъ-Намѐ, можемъ мы ограничить нашъ обзоръ персидской поэзіи, такъ какъ послѣдовавшее въ ней послѣ этого мистическое направленіе едвали имѣло вліяніе на поэзію среднихъ вѣковъ. Для насъ важенъ былъ періодъ арабскаго вліянія на персидскую литературу, а онъ главнымъ образомъ сосредоточивается въ произведеніи Фирдоуси, который въ тоже время есть лучшій представитель персидской поэзіи вообще.

Разнородныя струи общаго потока восточной фантазіи слились въ одно цѣлое въ извѣстномъ сборникѣ «Тысячи и одной ночи.» Хотя сборникъ этотъ, какъ полагаютъ, составился въ такое время, когда существовали уже главнѣйшія рыцарскія поэмы, но сказки, вошедшія въ составъ его и жившія за-долго до того въ памяти различныхъ наро-

довъ востока, могли становиться знакомы рыцарямъ по частямъ и мало-по-малу, при неоднократныхъ столкновеніяхъ съ востокомъ. Основная черта этихъ сказокъ есть совершенная необузданность фантазіи; можно сказать, что въ нихъ своя особенная природа, своя особенная жизнь, безъ нарушенія, однако, психологической истины. Все, что только фантазія различныхъ представителей востока съумѣла создать причудливаго, великолѣпнаго до ослѣпительности, ужаснаго до того, что становится смѣшно, все это слилось въ одинъ пестрый міръ этихъ сказокъ. Тутъ какъ бы теряешься среди разногласной толпы духовъ, волшебниковъ и самыхъ неудобовообразимыхъ чудовищь; дѣйствіе безпрерывно переходитъ съ земли во всевозможные углы вселенной: въ пучину морскую, гдѣ свои люди, свое царство,—въ пространство воздушное, въ область мѣсяца—всюду! Для героевъ этихъ сказокъ нѣтъ ничего физически-невозможнаго; нѣтъ бѣды, изъ которой бы они не выпутались, нѣтъ чуда, котораго бы они не совершили. Все это, поражая фантазію рыцарскаго міра, должно было способствовать къ размноженію тѣхъ хитросплетенныхъ приключеній, которыя поражаютъ насъ въ рыцарскихъ поэмахъ, начиная съ какого-нибудь «Герцога Эрнста» и до «Неистоваго Роланда.» Причудливая пестрота и внѣшняя неправдоподобность содержанія не мѣшаютъ, однако-же, этимъ сказкамъ быть нравственными, по сущности своей, произведеніями. «Онѣ дышутъ, говоритъ Розенкранцъ, благоразумною религіозною терпимостью, такою ненавистью къ тиранству деспотизма, къ подкупности судей, къ лицемѣрію дервишей, такимъ уваженіемъ къ труду, такимъ цѣломудріемъ въ изображеніи любви и такимъ откровеннымъ почитаніемъ добродѣтели, что вполнѣ заслуживаютъ быть тѣмъ, чѣмъ онѣ сдѣлались—книгою для молодыхъ и старыхъ во всѣхъ состояніяхъ и у всѣхъ народовъ» (*).

Элементъ классическій, какъ мы уже говорили, имѣлъ свое вліяніе на романтизмъ, но вліяніе это было почти исключительно внѣшнее: духъ классической древности почти нисколько не подѣйствовалъ на средніе вѣка. Мы уже разсмотрѣли подробно идеалы классической поэзіи, а теперь сдѣлаемъ еще замѣчаніе объ основномъ свойствѣ ея. Грекамъ досталась прекрасная и единственная въ своемъ родѣ доля. Они первые изъ всѣхъ народовъ, и до сихъ поръ болѣе всѣхъ народовъ, постигли эстетическимъ чутьемъ своимъ тайну красоты, и перенесли эту тайну изъ созданій природы въ созданія своего искусства. Они какъ бы подсмотрѣли въ природѣ неуловимые пріемы ея творческой силы, и эти самые пріемы усвоили своему творчеству;—потому-то созданія его такъ прекрасны. Тайну красоты греки нашли въ той гармонической полнотѣ жизни, какою дышетъ прекрасное въ природѣ,

(*) Die Poesie und ihre Geschichte, s. 375.

въ той гармонической полнотѣ, которая есть сліяніе свободы жизни съ ея законностью, разнообразія съ единствомъ.

Принявъ за первообразъ своихъ созданій прекрасныя созданія природы, греки умѣли еще болѣе возвышать ихъ красоту, очищая ее отъ всякихъ случайныхъ поврежденій и несовершенствъ, уловляя въ ней и увѣковѣчивая лучшій ея моментъ; но они никогда не позволяли фантазіи своей такихъ преувеличеній природныхъ свойствъ, которыя, слишкомъ удаляясь отъ нормы природы, вмѣсто красоты производятъ безобразіе. Во всѣхъ созданіяхъ своихъ они оставались вѣрны этой нормѣ; ее-то старались они отыскать среди разнообразныхъ видоизмѣненій и искаженій ея въ природѣ. Отсюда та умѣренность, та художественная сдержанность, какою отличаются созданія греческой поэзіи; отсюда тотъ трезвый путь фантазіи, возносящейся надъ дѣйствительностью, но никогда не позволяющей себѣ передѣлывать законы жизни. Поэтическое чувство востока доходило иногда до такой чистоты и возвышенности мысли, какую не всегда видимъ мы въ греческихъ идеалахъ; но это поэтическое чувство не соединялось съ трезвостію творческой силы, и высокія мысли не находили себѣ образовъ, дышущихъ такою-же полнотою жизни, какъ явленія природы. Въ добродѣтели восточныхъ героевъ не было видно человѣческой свободной воли; законность ихъ поступковъ, какъ мы уже не разъ видѣли, не стоила имъ борьбы, и всѣ они болѣе или менѣе похожи одинъ на другаго; во всѣхъ одно общее единство, одна общая законность, и почти нѣтъ личнаго видоизмѣненія, нѣтъ свободнаго разнообразія въ выполненіи закона. Напротивъ греческіе герои не походятъ другъ на друга, въ каждомъ выражается свой особенный характеръ, какъ личное видоизмѣненіе единаго человѣческаго духа. И у грековъ, какъ извѣстно, фантазія не была совершенно чужда чудесному, но они и въ чудесное умѣли переносить нѣкоторую сообразность съ природой. Въ самыхъ чудовищахъ, ими созданныхъ, была видна какая-то гармонія; она не позволяла себѣ смѣшеній, нарушающихъ всякую возможность единства; они не создавали такихъ существъ, въ коихъ совершенно исчезаетъ всякая тѣнь нормальности, всякій слѣдъ и малѣйшаго сходства съ природой.

Всѣ эти внутреннія свойства классической поэзіи почти не имѣли вліянія на средневѣковой романтизмъ; они могли внести въ смутное броженіе началъ его свое отрезвляющее начало только позже, только послѣ эпохи возрожденія. Даже у Аріоста видимъ мы отпечатокъ классической художественности не болѣе какъ мѣстами; онъ сказывается у него въ нѣкоторыхъ описаніяхъ природы, въ нѣкоторыхъ сравненіяхъ, чисто-эпическихъ, но постоянно перерывается вспышками восточной преувеличенности и фигуральности выраженій. Классическій міръ обогатилъ средневѣковую поэзію только богатствомъ своего внѣшняго содержанія; онъ внесъ въ пеструю смѣсь его разнородныхъ лицъ, существъ и приключеній сказанія о своихъ лицахъ, своихъ существахъ

и своихъ приключеніяхъ; все это перепуталось вмѣстѣ въ одну смѣшанную вереницу сказокъ, чуждую всякой исторической послѣдовательности, а иногда даже и всякому вѣроятію. Такъ въ сказаніи «О семи мудрецахъ», Виргилій является волшебникомъ и строитъ для короля Артура черезъ Темзу мостъ съ колокольчиками: когда они зазвонятъ, то всѣ дурные люди, проходящіе по мосту, падаютъ въ воду; а дочь султана вавилонскаго уводитъ Виргилія каждую ночь въ волшебный садъ. Сказанія о троянской войнѣ, этомъ первомъ столкновеніи востока съ западомъ, и объ Александрѣ, приведшемъ къ рѣшительному сближенію оба края свѣта, по какому-то логическому чутью вошли въ число любимыхъ темъ романтизма,—этого моря, въ которомъ слились различные восточные и западные потоки. Фантазія среднихъ вѣковъ провела путь Александра по всевозможнымъ краямъ міра, дѣйствительнаго и небывалаго, мимо всѣхъ чудесъ и всѣхъ ужасовъ колдовства, и заставила его остановиться только у той завѣсы, за которую не дано проникнуть дольному человѣку. Съ фантастическимъ преданіемъ объ Александрѣ соединилась мысль о безграничности человѣческаго властолюбія, которое не думаетъ о бренности человѣческихъ силъ, пока высшій перстъ не сдержитъ его порыва. Не меньшее впечатлѣніе на фантазію среднихъ вѣковъ произвело то произведеніе классической древности, въ которомъ болѣе сходства со внѣшностью романтической,—именно Одиссея. Пестрая смѣсь ея чудесъ, длинная нить ея приключеній, на коихъ тѣмъ не менѣе видна рука классической художественности, подѣйствовала на воображеніе среднихъ вѣковъ именно пестротою своихъ образовъ, и многіе изъ нихъ, перепутанные и искаженные, находимъ мы въ произведеніяхъ средневѣковой поэзіи. Между 22-мя чудесами св. Вѣры, описанными въ XI-мъ вѣкѣ провансальскимъ монахомъ Бернардомъ, встрѣчаемъ приключенія рыцаря Раймунда на пути его въ святую землю (*); во всей нити ихъ видно величайшее сходство съ цѣлымъ содержаніемъ Одиссеи. Поразительное сближеніе съ нею можетъ быть выведено также изъ «Герцога Эрнста» и «Приключеній Брандана;» тутъ находимъ мы и одноглазыхъ кикропидовъ (циклоповъ) и пигмеевъ, и сиренъ, кои усыпляютъ пловцевъ. Всѣ почти спутники Эрнста гибнутъ у магнитной горы, подобно гибели спутниковъ Одиссея. Въ рыцарскомъ романѣ «Лимбургскія дѣти» упоминается страшный великанъ Полифемъ, царь Варваріи (**). Изъ этихъ примѣровъ видно, въ какомъ ходу были приключенія Одиссея. Грессе (***) находитъ разительное сходство между отношеніями Ахилла къ Деидаміи, и любовью къ одной

(*) Fauriel, Histoire de la Poésie Provençale, t. I, p. 437.

(**) Genthe, Deutsche Dichtungen des Mittelalters in vollständigen Auszügen.

(***) Die grossen Sagenkreise des Mittelalters.

принцессѣ героя нѣмецкой романтической поэмы «Гугдитрихъ,» переодѣтаго въ дѣвичье платье подобно Ахиллу.

Древнеклассическій міръ имѣлъ на романтическую поэзію и другое вліяніе: онъ внесъ въ нее нѣкоторыя формы поэтическихъ произведеній, развившіяся преимущественно въ провансальской поэзіи, именно: обады, пастореты и баллады. Послѣднія находятся въ связи съ орхестическими пѣснями, которыя были такъ свойственны классическому искусству. Баллада въ смыслѣ провансальскомъ, самомъ первобытномъ, означаетъ небольшую поэму, которую должно было пѣть съ присовокупленіемъ пляски, мимически выражающей дѣйствіе поэмы; самое названіе ея— отъ греческаго βαλλίζω (пляшу); конечно, этотъ первоначальный смыслъ баллады въ послѣдствіи утратился, и она сдѣлалась просто коротенькою поэмою (*).

Наконецъ нельзя безусловно сказать, чтобы и самый духъ древности не имѣлъ уже рѣшительно никакого вліянія на средневѣковую поэзію. Благодѣтельное наитіе его чувствуется кое-гдѣ у нѣкоторыхъ поэтовъ, и внезапно придаетъ жизнь нѣкоторымъ образамъ.

Нѣмецкіе историки поэзіи находятъ отпечатокъ классической художественности на прекрасномъ образѣ Гудруны, отличающемся дѣйствительно какою-то привлекательною полнотою жизни. Намъ кажется, что въ цѣлой «Поэмѣ о Нибелунгахъ» видно явное присутствіе классической сдержанности кисти; чудеснаго въ ней почти нѣтъ, и всѣ слишкомъ рѣзкія преувеличенности сглажены замѣтнымъ образомъ. Лица поэмы рѣзко выдаются впередъ, а постепенное перерожденіе Кримгильды поражаетъ своею жизненностью; вообще въ поэтѣ, передавшемъ это древнее сказаніе, видна художественность, рѣдкая въ поэзіи средкихъ вѣковъ.

Но самое рѣшительное вліяніе на средневѣковую поэзію имѣла позднѣйшая пора греческой литературы, выразившаяся въ греческихъ романахъ періода послѣ Р. Х. (*). Въ этихъ романахъ, можно сказать, нѣтъ ничего классическаго, какъ по совершенному упадку въ нихъ истинной художественности, такъ и по лежащему на нихъ отпечатку восточнаго вліянія. Обезображенные риторическою ученостью и надутостью, романы эти—своими чудесами, любовными приключеніями и ужасами могли способствовать внесенію въ романы среднихъ вѣковъ того отсутствія всякаго вѣроятія, того однообразія фактовъ при величайшей растянутости содержанія, наконецъ того недостатка внутренней жизни въ герояхъ, коими отличается этотъ родъ поэзіи среднихъ вѣковъ. Греческіе романы могли сохраниться для средневѣковыхъ народовъ, вмѣстѣ съ остатками древней образованности, какъ плодъ послѣдней поры ея жизни, носящій на себѣ отпечатокъ окончательнаго истощенія силъ; и

(*) Fauriel, Histoire de la Poésie Provençale, t. II, 88.
(**) Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen.

этотъ-то плодъ старчества, старающагося быть молодымъ посредствомъ противоестественной сентиментальности, долженъ былъ перейти къ народамъ юнымъ и перелить свои испорченные соки въ свѣжія созданія ихъ фантазіи! Съ другой стороны, находя въ Византіи подражателей даже до XII вѣка, этотъ родъ романовъ могъ оказывать вліяніе на западъ Европы въ слѣдствіе сближенія его съ Греціею во время крестовыхъ походовъ, и такимъ образомъ поддерживать тамъ свое вліяніе. Но въ этихъ романахъ была извѣстная доля здраваго, почерпнутая изъ восточнаго элемента: именно то постоянство любви, прямо напоминающее Дамаянти, Ситу или Сакунталу, которое, не смотря на все искаженіе его вычурностью чувствъ и напыщенностію выраженія въ этихъ романахъ, всетаки сохранило въ нихъ свою нравственную силу и было, можетъ быть, не безъ вліянія на изображеніе любви въ романахъ рыцарскихъ, гдѣ также любящія сердца, сохранивъ обоюдную вѣрность среди бѣдственныхъ приключеній, соединяются подъ конецъ въ награду за свое постоянство. Съ другой стороны, нельзя не замѣтить, что если эти романы удержали въ себѣ начало первобытнаго постоянства чувствъ, почерпнутое изъ восточнаго элемента, то на нихъ въ тоже время отразился нравственный упадокъ древности, изъ коего вытекли многія грязныя стороны оныхъ. Это не должно быть принято за фактъ, противорѣчащій нравственному началу поэзіи: романы эти родились не отъ народнаго поэтическаго чутья, а отъ личной фантазіи писателей испорченнаго вѣка. И вотъ эта-то личная ихъ испорченность, заражая фантазію средневѣковыхъ писателей, проводила въ ихъ созданія свое грязное начало. Не только отъ рѣшительно безнравственнаго Петронія перешла въ средневѣковую поэзію повѣсть объ «Эфесской вдовѣ», вошедшая въ разсказы «Семи мудрецовъ», гдѣ она получаетъ впрочемъ нравственную цѣль; но и изъ романовъ, въ общемъ смыслѣ болѣе чистыхъ, могли переходить многія грязныя нелѣпости. Такъ демонъ въ образѣ козла, влюбляющійся въ Синониду у Ямблиха (Babyłoniса, пер. Фотіемъ), могъ послужить образцемъ того мерзкаго чудовища, которое насильно женится на женѣ рыцаря въ одномъ изъ нѣмецкихъ средневѣковыхъ сказаній (das Meerwunder). Кромѣ того надобно замѣтить, что многіе греческіе романы, кои до насъ недошли, въ средніе вѣка могли еще существовать; быть можетъ и самыя *carmina milesiaca* не были неизвѣстны поэтамъ среднихъ вѣковъ и своими кровосмѣшеніями представили имъ образецъ грязныхъ отношеній въ томъ родѣ, какъ рожденіе королемъ Артуромъ сына отъ сестры своей—по незнанію. Такъ точно и греческая идея судьбы, а равно и восточный фатализмъ должны были имѣть рѣшительное вліяніе на фантазію среднихъ вѣковъ. Вытекая изъ религіозныхъ началъ какъ въ Греціи, такъ и на востокѣ, они служили нравственнымъ извиненіемъ для многихъ преступленій, ибо уничтожали все *сознательно*-и-*свободно*-преступное въ

этихъ преступленіяхъ; перейдя въ средневѣковую поэзію, не смотря на все противорѣчіе духу христіанства, этотъ фатализмъ породилъ въ ней примѣры незаконной любви, которые постоянно оправдываются тутъ непреодолимостью влеченія, вселеннаго въ душу какою-то силою, находящеюся внѣ человѣка. Такъ Артуръ вдругъ забываетъ свою Жаннету, потому что во снѣ представилась ему другая дама, которой онъ послѣ этого уже не былъ въ силахъ не любить. Такимъ же точно не отъ нея зависящимъ образомъ, влюбляется (у восточнаго поэта) Зюлейха въ Юссуфа; та-же черта, по свидѣтельству Аѳинея, встрѣчается въ исторіи Александра, соч. митилинца Хареса. Вся незаконная любовь Тристана и Изольды въ извѣстномъ рыцарскомъ романѣ извинется волшебнымъ напиткомъ, который пьютъ они по незнанію, и послѣ котораго уже не могутъ не влюбиться другъ въ друга, а, влюбившись, не могутъ преодолѣть любви своей. Наконецъ мы позволимъ себѣ высказать предположеніе, что самое знакомство съ древне-классической миѳологіей могло оставить нечистые слѣды на фантазіи среднихъ вѣковъ: лишенные грубостью этихъ вѣковъ той художественной оболочки, которая ихъ облагораживала, факты миѳологіи должны были сохранить для нихъ только свою внутреннюю безнравственность, и могли послужить образцемъ столь же безнравственныхъ и уже нисколько не художественно-выраженныхъ фактовъ. Такъ отношенія отца короля Артура къ Эйгернѣ могли имѣть образцемъ Юпитера и Алкмену, хотя мы встрѣчаемъ этотъ фактъ не только въ позднѣйшихъ романахъ, но уже въ хроникѣ Готфрида Монмутскаго. Самый бретонскій подлинникъ, послужившій основаніемъ Готфриду, уже носилъ на себѣ явные слѣды знакомства съ древнимъ міромъ, и знакомства столь давняго, что многое имѣло время исказиться и перемѣшаться. Тутъ родъ королей британскихъ ведется отъ Брута, внука энеева, и между прочимъ разсказывается *со словъ Омира*, какъ этотъ Брутъ основалъ городъ Туръ въ Галліи. Санъ-Марте приводитъ ясныя доказательства тому, что въ *mabinogi* и другихъ кельтскихъ произведеніяхъ XI вѣка видны романтическія начала. Такъ въ *mabinogi* о Тальезинѣ видимъ мы странное соединеніе ложно-друидическаго, библейскаго, и *перепутаннаго*-классическаго (*). Такимъ образомъ нѣтъ ничего удивительнаго, если въ хронику Готфрида, или же и въ подлинникъ, послужившій ему основаніемъ, могъ проникнуть упомянутый миѳологическій фактъ, переодѣтый въ новое платье. Въ слѣдствіе всего этого о нравственности среднихъ вѣковъ нельзя судить со всею строгостію одного какого нибудь начала; принявъ въ себя слишкомъ не многое изъ христіанства, вѣка эти были подъ вліяніемъ различныхъ, дѣйствовавшихъ на нихъ, народностей, изъ коихъ каждая

(*) San Marte, die Sagen von Merlin, s. 257.

имѣла свой нравственный взглядъ и свои погрѣшности въ этомъ взглядѣ; потому-то въ поэзіи среднихъ вѣковъ встрѣчаемъ мы столько противоположныхъ нравственныхъ явленій, столько внутреннихъ несообразностей.

VII.

Средневѣковой-христіанскій элементъ романтизма.

Съ тяжелымъ чувствомъ на душѣ обращаемся мы къ разсмотрѣнію средневѣковаго-христіанскаго элемента поэзіи;—съ тяжелымъ—потому, что это всетаки *средневѣковой* элементъ. Романтизмъ не былъ въ состояніи достигнуть чисто-христіанскихъ идеаловъ потому, что между нимъ и нравственностью христіанской стояла грубая натура среднихъ вѣковъ, почерпнувшая изъ этой нравственности только очень не многое, и это не многое переработавшая въ свою особенную средневѣковую нравственность. Но мы видѣли, что поэзія иногда предупреждаетъ свой вѣкъ, нравственнымъ чутьемъ своимъ умѣетъ уловлять то, что въ дѣйствительности еще не осуществилось. Такъ она умѣла принять въ себя и нѣкоторыя черты нравственности христіанской, еще не осуществившіяся въ жизни среднихъ вѣковъ; но вообще во всю эту эпоху, какъ и въ другія разсмотрѣнныя нами, будучи *идеальна*, (что̀ составляетъ необходимое условіе ея бытія), поэзія была идеальна съ *точки зрѣнія своего вѣка*, изображала жизнь, какъ она должна быть по понятіямъ современнаго ей человѣчества.

Христіанство подѣйствовало преимущественно на воображеніе среднихъ вѣковъ; умъ и чувство ихъ какъ бы не имѣли ушей, да слышать истины его. Прочность и невообразимая высота тѣхъ благъ, на кои указывало христіанство въ загробной жизни, главнымъ образомъ привлекли къ себѣ вниманіе человѣчества, которое не было еще въ состояніи служить Богу изъ одной безкорыстной любви къ Нему, и, подобно маленькимъ дѣтямъ, слушалось Отца своего только изъ за награды. Противоположность вѣчныхъ благъ небесныхъ, которымъ фантазія среднихъ вѣковъ придавала чувственную оболочку, и ничтожныхъ, обманчивыхъ благъ земли,—вотъ главная тема средневѣковаго религіознаго воззрѣнія, вотъ и одна изъ главныхъ темъ средневѣковой поэзіи. Но воображеніе грубаго человѣчества было поражено еще другою противоположностію: съ одной стороны передъ нимъ рисовалась свѣтлая сторона рая съ своими золотыми зданіями, съ неописаннымъ блескомъ своихъ драгоцѣнныхъ камней; съ другой ихъ

пугала кромѣшная тьма ада, откуда до слуха ихъ доносился нескончаемый скрежетъ зубовъ. Вотъ вторая тема религіознаго воззрѣнія и поэзіи среднихъ вѣковъ. Если на небѣ ожидали неувядаемыя блага, а всѣ блага земныя были предъ ними и ничтожны, и мимолетны,—то не слѣдовало ли для благъ высшихъ отказаться отъ этихъ земныхъ благъ, за пристрастіе къ коимъ, сверхъ того, грозила тьма кромѣшная съ своимъ неугасаемымъ огнемъ? И вотъ, испуганное жаромъ этого огня и прельщенное свѣтлостью рая, средневѣковое человѣчество старалось отворачиваться отъ земныхъ благъ, старалось яснѣе выказать ихъ ничтожество, и не упускало удобнаго случая, чтобы получить блага небесныя, чтобы, давъ Богу не многое, добыть отъ Него многое.—Оно предалось христіанству съсамымъ эгоистическимъ ожиданіемъ отъ него прочныхъ выгодъ; въ отвѣтъ на любовь Богочеловѣка, искупившаго насъ своею кровію, оно приносило не чистую дѣтскую любовь, и даже не благодарность, а только корыстное подобострастіе наемниковъ, думающихъ о томъ какъ бы выпросить болѣе щедрую плату за работу. Божественный Искупитель міра былъ для него только щедрый податель даровъ, а не вождь, проложившій намъ путь чрезъ распутія жизни и призвавшій насъ итти вслѣдъ за Собою. И вотъ когда раздался голосъ, зовущій на освобожденіе тѣхъ мѣстъ, кои освятились присутствіемъ Искупителя міра, средневѣковое человѣчество мигомъ поднялось на этотъ голосъ,—потому что оно видѣло тутъ самый удобный случай внѣшнимъ образомъ выказать свою ревность къ вѣрѣ и тѣмъ выслужить себѣ щедрую награду. Жажда брани, неукротимое стремленіе употребить въ дѣло свои физическія силы, всегда были главными двигателями средневѣковаго человѣчества,—и вотъ вдругъ ему говорятъ: «вмѣсто того, чтобы драться съ братьями, безъ цѣли и безъ пользы, даже со вредомъ, потому что это противно Богу, — иди въ святую землю, дерись съ невѣрными; ты будешь дѣлать тоже, что и прежде, да еще получишь награду отъ Бога.» И рыцари съ алчностію ухватились за эту награду, для полученія коей были нужны, по ихъ понятію, именно тѣ подвиги, безъ коихъ они и жить не могли. Одинъ изъ трубадуровъ (Pons de Capdueil) въ пылу неподдѣльнаго восторга восклицаетъ: «ужь теперь не то время, когда средствами заслужить небо были постриженіе и строгость монашескихъ обѣтовъ; Богъ обезпечиваетъ спасеніе всякому, кто захочетъ, вооружась во имя Его, отомстить туркамъ за всѣ поношенія, нанесенныя ими.» А въ другомъ мѣстѣ: «нынче оружіе, поединки, честь, рыцарство, все, что міръ представляетъ *прекраснаго и обольстительнаго*, могутъ доставить намъ славу и блаженство райской жизни. Ахъ, чего бы болѣе желать королямъ и графамъ, если бы своими громкими дѣлами они откупились отъ ада и его смраднаго, пожирающаго пламени, гдѣ осужденные будутъ мучиться вѣчно» (*)! Это говоритъ

(*) Raynouard, Poésies des Troubadours t. 2, p. LXIX.

поэтъ, говоритъ съ неподдѣльною радостью, и эта радость была чистая, истинно христіанская, по понятіямъ того времени. Если бы стремленіе крестоносцевъ было болѣе безкорыстно, если бы въ немъ сказывалось болѣе христіанской любви къ страждущему ближнему, то не охладѣло бы такъ скоро рвеніе къ крестовымъ походамъ, а оно охладѣло, когда рыцари увидѣли, что отправляться на востокъ и сражаться съ невѣрными не такъ удобно и пріятно, какъ грабить и карать за грабежъ въ своей собственной землѣ. Во время 2-го крестоваго похода трубадуръ *Guillaume de Poitiers* долго колебался, и наконецъ уже рѣшился отправиться въ походъ, побуждаемый тяжестью грѣховъ своихъ. Вотъ что говоритъ онъ о необходимости ополчиться противъ невѣрныхъ: «простите, блистательные турниры, прости величіе и блескъ, и все что привязывало мое сердце; ничто меня не удержитъ, — я отправляюсь въ страну, гдѣ Богъ обѣщаетъ прощеніе грѣховъ... Слишкомъ долго предавался я мірскимъ удовольствіямъ, но гласъ Господень раздается... Надо явиться передъ судомъ Его,—я изнемогаю подъ бременемъ моихъ беззаконій.» (Rayn., t. 2, LXVIII). И точно, беззаконія эти, по дошедшимъ до насъ свидѣтельствамъ, были таковы, что подъ тяжестью ихъ могло сдѣлаться страшно! А знаменитый Бертранъ де Борнъ и во всю жизнь свою не собрался въ крестовый походъ; объясняя свой образъ дѣйствія, онъ говоритъ насмѣшливо: «король Конрадъ, поручаю тебя покрову Божію; я бы отправился съ тобою за море, могу тебя увѣрить, но я потерялъ терпѣніе, видя какъ графы, герцоги и короли все откладываютъ; къ тому же здѣсь есть одна дама, прекрасная и бѣлокудрая, благодаря коей мужество мое постепенно остыло; иначе я бы уже съ годъ какъ сражался рядомъ съ вами.» А одинъ изъ рыцарей крестоносцевъ сдѣлалъ на оборотъ: онъ отправился въ Палестину потому, что до него дошелъ слухъ о какой то восточной красавицѣ, и ему непремѣнно захотѣлось сдѣлать ее предметомъ любви своей! Вотъ какія чувства находили мѣсто въ душѣ рыцарей, которыхъ голосъ папы призывалъ на защиту св. гроба, и мы видѣли что эти нечистыя чувства выразились въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ трубадуровъ. Да, потому что трубадуры были уже поэты искусственные, вносившіе въ поэзію свои личныя чувства и страсти. Между тѣмъ нравственное чутье, сказывающееся въ народной поэзіи, умѣло найти и въ крестовыхъ походахъ болѣе благородную сторону, и оно осуществило ее въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ, первоначально бывшихъ народными сказаніями. Германская повѣсть о герцогѣ Эрнстѣ представляетъ этого герцога отправляющимся въ Іерусалимъ съ истинно-христіанскимъ смиреніемъ, и терпѣливо переносящимъ на пути своемъ самыя ужасныя бѣдствія Когда всѣ почти спутники его погибаютъ, онъ говоритъ немногимъ уцѣлѣвшимъ: «отправляясь въ Іерусалимъ, мы должны были готовить себя ко всему, и помните, что одинъ день у Господа лучше, нежели всѣ блага міра» (*).

(*) Genthe, Deutsche Dichtungen des Mittelalters, 1 B., 114.

А между французскими рыцарскими романами есть одинъ, изображающій подвиги провансальцевъ въ войнѣ съ испанскими сарацынами—это былъ тотъ же крестовый походъ, только въ другой странѣ. Романъ этотъ—Guillaume-au-Court-Nez — какъ романъ, принадлежитъ къ литературѣ искусственной, но Форіель убѣдительно доказалъ, что основаніемъ ему послужило народное провансальское сказаніе (*). Въ этомъ народномъ сказаніи Вильгельмъ является истиннымъ труженикомъ за дѣло христіанъ, исполненнымъ пламеннаго усердія и многихъ, возвышенныхъ добродѣтелей. Такой же характеръ усердныхъ тружениковъ представляютъ Карлъ В. и его двѣнадцать паладиновъ, претерпѣвающихъ пораженіе при Ронсеваллѣ. Конечно и этими тружениками руководило не столько истинное усердіе, сколько эгоистическое исканіе награды,—но требовать бо̀льшаго едва ли можно отъ среднихъ вѣковъ. Воины креста и въ поэзіи являются намъ фанатиками, безъ милосердія проливающими кровь невѣрныхъ; по мнѣнію вѣка, оно должно было быть такъ. Роландъ и его товарищи, убивая попавшихся имъ пословъ халифа Балана, съ чувствомъ внутренняго самоодобренія приносятъ головы ихъ халифу; а Карлъ В., побѣдивъ Балана, приневоливаетъ его креститься, и когда тотъ не соглашается, велитъ его повѣсить (**). Но при всемъ томъ средневѣковая поэзія не дышетъ тою жгучею ненавистью къ сарацынамъ, какою были руководимы крестоносцы въ дѣйствительной жизни; она *эпически* изображаетъ истребленіе невѣрныхъ, но въ ней, сколько намъ извѣстно, мало *лирическаго* выраженія ненависти къ нимъ; она нерѣдко даже приписывала сарацынамъ благородныя чувства, дѣлала ихъ тѣмъ, чѣмъ должны были быть истинные рыцари. Есть преданіе, что у знаменитаго Сида оруженосцами были двое мавровъ, кои сдѣлались первыми поэтами, воспѣвшими его (***). А извѣстная поэтическая хроника войны альбигойской,—не исполнена ли она, при явномъ католичествѣ своего духа, христіанскаго состраданія къ гонимымъ сектантамъ? Эта непричастность средневѣковой поэзіи общему фанатизму среднихъ вѣковъ не служитъ-ли опять доказательствомъ тому, что въ поэзіи никогда совершенно не остываетъ чувство человѣческой любви ко всему человѣческому?

Но если поэтъ художественной эпохи по своей личной волѣ иногда погрѣшаетъ противъ поэзіи мысли, то онъ же, какъ намъ извѣстно, при благородствѣ своего личнаго воззрѣнія, способенъ вознести ее на такую высоту, до какой никогда не дойти народной поэзіи. Вотъ въ какомъ преображенномъ свѣтѣ представляется намъ идея крестовыхъ походовъ у возвышеннаго миннезингера Гартмана-фонъ-деръ-Ауэ: «крестъ требуетъ отъ насъ души чистой, нравовъ цѣломудренныхъ; только этою

(*) Histoire de la Poésie Provençale, t 2, ch. XIX, p. 408.
(**) Въ романѣ *Fierabras* (Fauriel, t. 3, ch. XXXI).
(***) Villemain, Tableau de la littèrature au moyèn Age.

цѣною доставляетъ онъ намъ блаженство; крестъ тяжкое бремя для человѣка слабаго, неумѣющаго управлять своими страстями, потому что онъ подавляетъ необузданность нашихъ поступковъ. Что пользы носить крестъ на одеждѣ, если мы не носимъ его въ сердцѣ?» А Вальтеръ-фонъ-деръ-Фогельвейде восклицаетъ въ порывѣ безкорыстной любви къ Спасителю: «только съ сегоднишняго дня жизнь моя можетъ назваться истинно-счастливою, ибо мои грѣшные взоры увидѣли святую землю, благословенный край, коему всюду воздается почитаніе; молитвы мои услышаны: я видѣлъ тѣ мѣста, гдѣ Богъ явился какъ человѣкъ» (*). Не удивительно послѣ этого, если нашлись между поэтами того времени и благородныя души, которыя были сильно тронуты несчастіями крестоносцевъ. Вотъ что говоритъ одинъ изъ трубадуровъ (le Chevalier du Temple): «тысячу кратъ безуменъ тотъ, кто хочетъ еще сражаться съ турками, тогда какъ самъ Господь ничего у нихъ не отстаиваетъ... Они побѣдили, они продолжаютъ побѣждать... каждый день достигаютъ они новыхъ преимуществъ. Богъ дремлетъ, Богъ, который нѣкогда неусыпно пекся о насъ; а Магометъ обнаруживаетъ власть свою и возвеличиваетъ славу султана» (**). Пылкому трубадуру казалось необъяснимымъ, какимъ образомъ Богъ могъ отклонить отъ христіанъ свою чудотворящую руку? Онъ не былъ въ состояніи понять, что чудеса имѣютъ нравственное значеніе, что Богъ являетъ ихъ тѣмъ, кто ихъ достоинъ, а его поразило только то, какъ Богъ *могъ не творить чудесъ*,—ибо и самая идея Бога подѣйствовала преимущественно на воображеніе среднихъ вѣковъ, а потому они не могли не соединять съ нею чувственнаго блеска чудесъ; безъ этого Божество было для нихъ какъ бы невообразимо. — Чудеса всемогущества Божія составляютъ въ свою очередь одну изъ главныхъ темъ средневѣковой поэзіи, но грубая фантазія среднихъ вѣковъ употребляла и всуе чудотворящую руку Божію, представляя ее дѣйствующею нерѣдко въ самыхъ ничтожныхъ случаяхъ. Такъ она содѣйствуетъ сватовству одного короля, и гласъ Божій взываетъ къ ворону, избранному посредникомъ между королемъ и его любезною (***). Но грубость средневѣковаго религіознаго воззрѣнія была въ состояніи выразиться еще болѣе нечестивымъ образомъ. Въ повѣсти «О двухъ купцахъ» послужившей основаніемъ одной изъ повѣстей Боккачьо, видимъ мы цѣломудренную жену, которой соблазнитель предлагаетъ огромную сумму за измѣну мужу. Она приходитъ въ негодованіе, но находитъ нужнымъ посовѣтоваться съ родными своего отсутствующаго мужа, а они совѣтуютъ ей не упускать случая доставить ему такую огромную сумму. Бѣдная женщина мучится внутреннею борьбою двухъ чувствъ: вѣрности къ мужу и желанія

(*) Eichof, Tableau de la littérature du Nord au Moyen Age.
(**) Raynouard, Chants des Troubadours t 2, p. LXXVII.
(***) St. Oswald (Genthe, 1-r B., 275—300).

доставить ему выгоду. Такова ужь средневѣковая добродѣтель! Но тутъ поэтъ святотатственно прибѣгаетъ къ помощи Божіей; самъ Господь внушаетъ ей мысль — вмѣсто себя сдѣлать жертвою позора свою служанку. Та соглашается; и добродѣтель вѣрной жены торжествуетъ цѣною нравственнаго паденія ближняго. Вотъ средневѣковое христіанство! Основною идеею многихъ средневѣковыхъ сказаній служитъ то, что Богъ въ силахъ вывести людей, имъ покровительствуемыхъ, изъ самыхъ тяжелыхъ обстоятельствъ, изъ бѣдъ, отъ коихъ, по видимому, нѣтъ уже спасенія. Отсюда, полагаемъ мы, вытекаетъ одна изъ существенныхъ чертъ романтической поэзіи: тотъ счастливый исходъ дѣйствія, какимъ запечатлѣна большая часть произведеній ея. Какія бы жестокія испытанія ни приходилось переносить герою, онъ всетаки выходилъ изъ нихъ съ побѣдой и подъ конецъ становился счастливымъ. Между тѣмъ эти счастливыя развязки, (если посмотрѣть на нихъ глубже) хотя онѣ и почерпнуты романтизмомъ изъ христіанства, были вовсе не въ духѣ христіанства, которое открыто признало, что человѣкъ призванъ на землю вовсе не для того, чтобы достичь здѣсь счастія, что обыкновенный удѣлъ его, и преимущественный удѣлъ людей нравственно-высокихъ, есть страданіе, преслѣдующее ихъ нерѣдко до самой смерти, что добро почти никогда не находитъ награды на землѣ. — Христіанство первое открыто признало это, но въ тоже время оно одною рукою указывало на награду, обрѣтаемую человѣкомъ въ своемъ внутреннемъ сознаніи, а другую съ надеждою поднимало къ небу. Однако и между средневѣковыми созданіями есть нѣкоторыя, представляющія намъ развязку самую трагическую. Такова поэма о Нибелунгахъ. Она такова потому, что основана на древне-германскомъ сказаніи и только примѣнена къ средневѣковымъ правамъ и средневѣковому воззрѣнію; духъ, ее проникающій, есть духъ чисто-германскій: та-же необузданная дикость и грубость страсти; то-же мрачное воззрѣніе на жизнь. Поэтъ, давшій сказанію о Нибелунгахъ его нынѣшній видъ, долженъ былъ отличаться высокимъ художественнымъ даромъ; онъ какъ бы вдохнулъ въ себя духъ древне-германской поэзіи и потомъ перелилъ его въ формы, на которыхъ уже ощутительно вліяніе рыцарства. Найдя въ древнемъ сказаніи свойственный германцамъ трагическій исходъ, онъ еще увеличилъ его ужасы: въ Эддѣ все ограничивается страшною местію Гудруны надъ Атли и сыновьями его, а въ «Нибелунгахъ» жертвою падаютъ цѣлыя племена. Но между пѣснями Эдды и поэмою о «Нибелунгахъ» есть внутреннее, существенное различіе, и оно должно быть объяснено вліяніемъ истинно-христіанской идеи, которая впервые, хотя еще не полно, высказалась здѣсь, а въ послѣдствіи должна была стать одною изъ основныхъ идей новѣйшей поэзіи. Мы уже имѣли случай замѣтить, что въ Эддѣ трагическая судьба дѣйствующихъ лицъ тѣсно связана съ роковымъ кладомъ; въ этомъ кладѣ заключена какая-то фаталистическая сила, заранѣе обрекающая на гибель всякаго, кому бы онъ ни достал-

ся. Въ «Нибелунгахъ» этого уже нѣтъ,—тутъ кладъ не имѣетъ никакого прямаго вліянія, а пружинами дѣйствія служатъ личныя страсти дѣйствующихъ лицъ; въ нихъ то заключается судьба поэмы. Тутъ поэзія опять какъ бы заглянула впередъ, предупреждая вѣкъ свой; тутъ уже высказалась идея *свободной воли*, которая должна была смѣнить въ новомъ мірѣ фатализмъ древнихъ, и которая окончательно выразилась только черезъ нѣсколько вѣковъ—въ поэзіи Шекспира. Но въ «Нибелунгахъ» эта идея еще только проглядываетъ сквозь рыцарское воззрѣніе на вещи: тутъ пороки дѣйствующихъ лицъ, а равно и трагическій исходъ судьбы ихъ, взваливаются главнымъ образомъ на дьявола.

Изъ сказаннаго нами уже видно, каковъ долженъ былъ быть взглядъ того времени на христіанскій долгъ человѣка. Если тогдашніе люди жили вѣрою въ двѣ противоположности—адъ и рай, то долгъ ихъ состоялъ въ томъ, чтобы избѣгнуть ада и стараться заслужить рай. Мы уже имѣли случай указать на крестовые походы, какъ на великое историческое явленіе, въ коемъ со всею ясностію выразилось *выслуживаніе рая*. Но кромѣ этого разительнаго факта, который всетаки былъ только явленіемъ временнымъ, были и постоянныя, доступныя для каждаго, средства выслуживанія рая: между ними первое мѣсто занимало предписываемое заповѣдію евангельскою *милосердіе къ ближнимъ*,—только въ этомъ милосердіи не было безкорыстія, стало быть не было и христіанской любви. Есть средневѣковыя сказанія, въ коихъ благотворителямъ достается даже видимая, земная награда за добрыя дѣла. Такъ король Ротеръ обязанъ своимъ спасеніемъ тому, что благодѣяніями привлекъ къ себѣ народъ въ Константинополѣ, который и доказалъ ему свою благодарность въ минуту опасности. Но хотя главнымъ побужденіемъ къ средневѣковой благотворительности было чувство эгоистически-корыстное; хотя именно оно побуждало ко всѣмъ пожертвованіямъ и вкладамъ и приготовляло почву, на которой въ послѣдствіи могла развиться продажа индульгенцій, всетаки это дѣланіе добра изъ видовъ и изъ страха не могло не приводить иногда и къ дѣланію добра изъ любви, и поэзія умѣла осуществить въ созданіяхъ своихъ и это высшее дѣланіе добра. Рыцарскіе идеалы, исполненные самой необузданной жажды брани, вытекавшей изъ избытка физической силы, въ тоже время не чужды состраданію, благотворительности, христіанской любви. Они обыкновенно милосерды къ плѣннымъ и велятъ лечить раненныхъ между ними; они не оставляютъ безъ помощи бѣдныхъ рыцарей и рука ихъ протянута всякому, нуждающемуся въ помощи. Герцогъ Эрнстъ великодушно обращается съ плѣнными врагами; тѣмъ же отличается Гельга, христіанка-жена язычника Этцеля (*). Но самый возвышенный идеалъ благотворительности представила намъ средневѣковая поэзія въ

(*) Niebelungenlied. См. также черты благотворительности въ нѣмецкой поэмѣ *Gudrun* и во французской *Guillaume-au-Court-Nez*.

легендѣ о добромъ Гергардѣ. Эта повѣсть рѣшительно превышаетъ все, ей современное; тутъ добро дѣлается не механически, не изъ страха наказанія за недѣланіе его, а оно постепенно раждается изъ благородныхъ чувствованій сердца и изъ религіознаго сознанія, вырастаетъ до огромныхъ размѣровъ въ слѣдствіе постепенно-усиливающейся внутренней борьбы. Гергардъ, богатый купецъ, пріѣзжаетъ къ одному восточному владѣтелю, который дѣлаетъ ему предложеніе: промѣнять всѣ свои товары на предметы, хранящіеся въ отдаленной части дворца его. Гергардъ проситъ показать ему эти предметы, и съ удивленіемъ видитъ, что это плѣнная христіанская принцесса, похищенная корсарами, и ея многочисленная свита. Купецъ долго колеблется и наконецъ рѣшается выкупить ихъ, взявъ съ нихъ слово заплатить ему вдвое, когда вернутся на родину. Выкупивъ плѣнныхъ, онъ отсылаетъ свиту отыскивать принца, который былъ помолвленъ съ плѣнной принцессой, а ее беретъ къ себѣ. Проходитъ года два, посланные не возвращаются, и Гергардъ, считая принца погибшимъ, предлагаетъ принцессѣ выйти за его сына. Она соглашается, наступаетъ день свадьбы,—вдругъ является принцъ. Добрый купецъ долженъ одержать побѣду надъ эгоизмомъ; онъ склоняетъ къ тому и сына, который нѣжно любитъ принцессу. Она уступлена принцу, и, послѣ этой болѣе важной жертвы, Гергардъ уже безъ труда доходитъ до того, что не только не требуетъ возвращенія выданныхъ имъ за плѣнныхъ денегъ, но насилу соглашается принять небольшой подарокъ отъ принца (*).

Изъ христіанскаго элемента проистекло и сдѣлалось принадлежностью рыцарскихъ идеаловъ также *чувство честности*, рѣзко отличающееся отъ рыцарскаго *чувства чести*, имѣвшаго не христіанскій, а на-половину германскій, на-половину арабскій источникъ. Такъ герцогъ Эрнстъ, на пути въ Іерусалимъ попадая въ замокъ, наполненный сокровищами и совершенно пустой, строго запрещаетъ воинамъ своимъ брать изъ него золото и серебро; онъ позволяетъ имъ только утолить свой голодъ найденными въ замкѣ яствами, да и тѣми велитъ пользоваться съ умѣренностью (**). Герои Омира поступили бы иначе. Арабъ былъ бы готовъ щедро *раздарить* отнятое имъ у другаго, но едва ли бы былъ въ состояніи не воспользоваться сокровищами необитаемаго замка. Этого рода чувства правдивости не было и въ кельтской поэзіи, представляющей столько проблесковъ лучшаго начала, это уже чисто плодъ вліянія христіанскаго. Подъ тѣмъ же вліяніемъ вылились изъ души героя уже извѣстной намъ англо-саксонской поэмы (***) слѣдующія предсмертныя слова. «я охранялъ, какъ этого требовалъ долгъ, то, что мнѣ принадлежало; я не искалъ неправыхъ распрей и не часто

(*) Genthe, Deutsche Dichtungen des Mittelaltèrs, 1 B. 198—223.

(**) Herzog Ernst.

(***) Beowulf, (Genthe, 1 B. 1 — 18, также у Эйхофа въ Tabl. d. la Litt. du Nord).

клялся ложною клятвою; вотъ почему смертельно раненный, я могу еще радоваться, вотъ почему Творецъ людей не упрекнетъ меня въ порокахъ, когда душа моя отдѣлится отъ тѣла.» Не менѣе высокъ Беовульфъ въ ту минуту, когда умоляетъ Хротгара позволить ему сразиться съ чудовищемъ: «если смерть ожидаетъ меня, говоритъ онъ, то возьми тѣло мое съ поля сраженія, зарой въ могилу и совершп безъ слезъ обрядъ погребенія; пусть какой нибудь цвѣтокъ обозначаетъ могилу одинокаго странника, и да не скорбитъ никто о моемъ странствіи». Въ этихъ задушевныхъ словахъ грубая мужеская сила уже рѣшительно смягчена и облагорожена началомъ христіанскимъ. Онъ твердъ, отваживаясь на бой съ чудовищемъ, потому что признаетъ себя на землѣ только странникомъ; онъ не скорбитъ и о краткости странствія, была бы отъ него польза и съ нею неувядаемая слава! Христіанство-же внесло въ рыцарскую *поэзію* чувство *прощенія враговъ*, котораго почти не было въ рыцарской *жизни*, представляющей столько поединковъ для отомщенія за какого-нибудь близкаго человѣка. Это *прощеніе враговъ* не должно смѣшивать съ *уваженіемъ къ побѣжденному противнику*, которое могло перейти въ рыцарство изъ кельтскаго начала.—Уваженіе это оказывалось ради его доблести только *противнику въ битвѣ*, а не заклятому врагу, всю жизнь старавшемуся наносить вредъ; напротивъ христіанское прощеніе именно и относится къ врагамъ послѣдняго рода. Такъ въ одномъ изъ романовъ, приводимыхъ у Форіеля (*) благочестивый пустынникъ всѣми мѣрами старается погасить въ Жерардѣ чувство ненависти къ Карлу Мартелю, заклятому врагу его. Въ германскомъ сказаніи *König Rother* поражаетъ насъ въ этомъ отношеніи личность Берхтера, совѣтника ротерова; она проникнута чувствомъ истинно-христіанской любви, подъ вліяніемъ коей Берхтеръ проситъ Ротера не мстить царю Константину. Наконецъ въ упомянутомъ уже нами романѣ: *Gérard de Roussillon* встрѣчаемъ мы одно лице, рѣшительно перерастающее степень развитія среднихъ вѣковъ — тѣмъ человѣколюбіемъ, тѣмъ мирнымъ настроеніемъ духа и тѣмъ *чувствомъ долга*, которыми отличается оно. Это Фульконъ, приближенный Герарда; вотъ какими чертами обрисованъ характеръ его въ романѣ: «онъ никогда ни кому не отказывалъ въ своей помощи, всѣ пользуются отъ него, и добрые, и злые; онъ крѣпко любитъ Бога, и съ тѣхъ поръ, какъ родился и живетъ при дворѣ, еще ни разу не встрѣчался ни съ однимъ обиженнымъ, безъ того чтобы по крайней мѣрѣ огорчиться нанесенною ему обидой, если ужь не можетъ сдѣлать ничего болѣе. Онъ болѣе любитъ миръ, нежели войну, но если ужь надѣнетъ панцырь и опояшется мечемъ своимъ, то становится гордымъ, суровымъ, удалымъ и неумолимымъ. Чѣмъ многочисленнѣе толпа враговъ, его охватывающая, тѣмъ горделивѣе и ужаснѣе онъ; тогда не ждите отъ него, чтобы онъ

(*) Gérard de Roussillon (Fauriel, t. 3, ch. XXXII).

уступилъ врагу хоть одинъ шагъ, и замѣтьте, что эта война ему вовсе не по сердцу, что онъ, можетъ быть, разъ сто спорилъ изъ за нея съ дядей».—Лице такого рода — идеалъ, который могъ быть созданъ только поэзіей; трудно предположить, чтобы въ дѣйствительности того времени могли быть лица, даже нѣсколько похожія на послѣднюю черту,—т. е. люди, способные не любить войны и въ тоже время быть храбрыми на войнѣ—по долгу.—Отъ этихъ отрадныхъ для насъ идеаловъ, въ коихъ средневѣковая поэзія умѣла подняться до истинно-христіанскаго величія, намъ придется теперь перейти къ отшельничеству съ его изможденіемъ плоти, съ его послушаніемъ, смиреннымъ незлобіемъ и безстрастіемъ. Грубость среднихъ вѣковъ и эти возвышенные подвиги мощнаго духа умѣла, по обыкновенію своему, довести до такой крайности, при коей смиреніе становится *униженіемъ паче гордости* а самоотверженіе эгоизмомъ. Въ этомъ отношеніи и поэзія шла въ уровень вѣку. Въ одномъ изъ извѣстнѣйшихъ сказаній пустынникъ, наставляя сына царскаго въ истинахъ вѣры, не заботится о томъ, чтобы внушить ему, какъ онъ долженъ выполнять свой долгъ въ отношеніи къ подданнымъ; онъ только умозрительно говоритъ ему о догматахъ и о презрѣніи къ земнымъ благамъ, и юный королевичь, наслѣдовавъ отъ отца своего престолъ, удаляется въ пустыню, забывая о томъ, что у него есть подданные, коихъ благодѣтелемъ онъ и можетъ и обязанъ быть. Есть другое сказаніе: о дѣвушкѣ, которая была воспитана въ монастырѣ какъ мальчикъ, потомъ приняла постриженіе и всѣми почитаема была за монаха. Мнимый монахъ часто ѣздилъ за водой въ сосѣднюю деревню. Въ этой деревнѣ дочь одного селянина была въ тайной связи съ рыцаремъ, и имѣла отъ него ребенка. Чтобы оправдать своего любезнаго, она сложила вину на мнимаго монаха. Настоятель требовалъ отъ него признанія, и мнимый монахъ признался, что онъ совершилъ преступленіе. Для чего жь было ему, т. е., ей клеветать на себя? Разумѣется для того, чтобы незаслуженнымъ поношеніемъ заслужить вѣчную жизнь. Ей не казалось грѣхомъ,—для навлеченія на себя выгодной напраслины, вовлечь въ грѣхъ ближняго; и, по понятію вѣка, это была христіанская добродѣтель, и эта женщина была идеалъ!

Въ отношеніи къ средневѣковой христіанской нравственности надобно замѣтить, что мы рѣдко видимъ въ ней полноту добродѣтели: обыкновенно при сильномъ развитіи одного возвышеннаго качества не обращается вниманія на другія, а иногда видно какое-то равнодушное снисхожденіе къ нѣкоторымъ порокамъ, если только при нихъ есть внѣшнее благочестіе. Встрѣчаются въ средневѣковыхъ сказаніяхъ герои, которые изъ усердія къ вѣрѣ ведутъ войну съ язычниками и силою принуждаютъ ихъ креститься. Если же сами они попадутся къ язычникамъ въ плѣнъ, то передъ смертію своею вызываютъ на поединокъ всякаго, рѣшившагося поносить ихъ вѣру, подобно тому, какъ вызываютъ людей, оскорбившихъ честь женщины. Во время страданій за вѣру поносятъ мучителей

такими грубыми словами, которымъ не слѣдовало бы никогда осквернять уста христіанина. Чтобы ярче выказать усердіе къ христіанству новообращенныхъ восточныхъ царевенъ, рыцарская поэзія дѣлаетъ ихъ измѣнницами своему отечеству, предательницами своихъ родителей. Въ одномъ изъ романовъ цикла Карла Великаго религіозный энтузіазмъ Эсклармонды доходитъ до того, что она говоритъ Гуону: «нѣтъ человѣка, котораго бы я такъ ненавидѣла, какъ отца моего, потому что онъ не вѣруетъ въ Господа Іисуса Христа; въ полночь я поведу васъ въ его комнату и вы убьете его, а я готова нанести ему первый ударъ» (*).—Упованіе на силу и помощь Божію въ средніе вѣка было велико, но не считалось грѣхомъ призывать Бога на помощь и въ дѣлѣ не совсѣмъ чистомъ. Фанатическое пониманіе христіанскихъ добродѣтелей, пожертвованіе однѣми для другихъ, особенно сильно проявилось въ Испаніи, гдѣ оно удерживалось даже во времена Лопе-де-Веги. Въ одной изъ мистерій этого писателя, миссіонеръ Діего во главѣ отряда нападаетъ на дикарей, коихъ онъ долженъ просвѣтить, а потомъ крадетъ въ монастырѣ различные припасы у садовника, у повара и у хлѣбника—съ тѣмъ, чтобы роздать ихъ нищимъ, и когда онъ пойманъ и уличенъ, то припасы эти особеннымъ чудомъ превращены въ розы. (Diego de Alcala) (**) Въ извѣстномъ нѣмецкомъ сказаніи, Освальтъ полагается на помощь Божію въ дѣлѣ своего сватовства; положимъ, что такое твердое упованіе есть добродѣтель; но при этомъ онъ не думаетъ о томъ, что надо быть достойнымъ помощи Божіей,—и рѣшается обманомъ увезти свою невѣсту, а грубость средневѣковая дѣлаетъ руку Божію участницею въ этомъ обманѣ! Потомъ, въ благодарность за небесную помощь, Освальтъ даетъ обѣтъ не щадить достоянія своего для бѣдныхъ. Онъ раздѣляетъ ихъ на десять группъ, и раздаетъ деньги каждой по очередно. Одинъ нищій приходитъ за подаяніемъ съ каждою изъ десяти группъ, и каждый разъ снова получаетъ подаяніе отъ Освальта. Приближенные щедраго подателя порицаютъ его за это, а онъ, исполненный такого милосердія къ бѣднымъ, самымъ немилосердымъ образомъ бьетъ своихъ близкихъ за то, что они рѣшились замѣтить ему о неблагоразуміи его щедрости. (Genthe, I, 275—300).

Въ послѣднемъ, приведенномъ нами примѣрѣ,—въ этомъ десятикратномъ подаяніи одному и тому же—выразилась уже *крайность* добродѣтели,—и вотъ за это-то порицали приближенные Освальта: «онъ не совѣстится десять разъ просить у тебя, а ты все даешь ему, не думая о томъ, что онъ, можетъ быть, обманываетъ тебя и ты только поощряешь обманъ». Но легенда принимаетъ сторону Освальта, она превозноситъ фанатизмъ его добродѣтели и восхищается тѣмъ, что онъ

(*) Huon de Bordeaux (у Дунлопа).

(**) Sismondi, de la littérature du Midi de l'Europe, t. 2 (éd. de Bruxelles, 1837), p. 356.

наконецъ передаетъ все одному этому нищему. Фанатизмъ добродѣтели доходитъ въ средневѣковой поэзіи и до бо́льшихъ размѣровъ: вспомнимъ какъ отвратительно самоотверженіе той дѣвушки, которая рѣшается дать вырѣзать себѣ сердце для исцѣленія своего господина (*).—Оно отвратительно какъ по своей крайности, заставляющей ее забыть,- что у нея есть родители, для которыхъ жизнь ея дорога, и что она не можетъ такъ рѣшительно, и почти безъ борьбы, жертвовать счастіемъ ихъ для своего господина, такъ и потому, что жертва эта приносится не столько изъ состраданія къ рыцарю, который можетъ быть исцѣленъ отъ проказы не иначе какъ цѣною подобной жертвы, сколько изъ желанія заслужить этимъ поступкомъ награду на небѣ: она предается эгоистическому стремленію доставить себѣ блаженство, не думая о томъ, какой страшный ударъ нанесетъ своимъ родителямъ. Между тѣмъ по понятію среднихъ вѣковъ это былъ верхъ добродѣтели,—и точно, дѣвушка эта есть идеалъ, созданный поэзіи на основаніи религіознаго *взгляда*, существовавшаго въ жизни,—хотя подобнаго *факта* самоотверженія въ дѣйствительности, разумѣется, быть не могло. Фанатизмъ добродѣтели заходилъ еще далѣе: мы говорили уже о средневѣковыхъ друзьяхъ—*Milles* и *Amys*, коими восхищается Валентинъ Шмитъ (**). То-же сказуемое встречаемъ въ нѣмецкой повѣсти объ Эгельгартѣ и Эгельрутѣ: Эгельгартъ обязанъ своему другу счастіемъ жизни,—этотъ другъ согласился выйти за него за [illegible] въ доказательство его невинности, и цѣною этого поцѣлуя Эгельгартъ получилъ руку Эгельруты, которой безъ того не могъ ему быть [illegible]. Чрезъ нѣсколько лѣтъ этотъ вѣрный другъ Эгельгарта [illegible] всѣ средства излечить его обманутого возлюбленнымъ, [illegible] излечить только [illegible] кровь [illegible] Эгельгарта. И Эгельгартъ, [illegible] услугу, оказанную ему другомъ, и стремясь [illegible] [illegible], заглушаетъ въ себѣ голосъ [illegible] и собственноручно [illegible] дѣтей своихъ. И тотъ [illegible], за [illegible], не [illegible] этого [illegible] [illegible] [illegible]

на слишкомъ-низкой ступени развитія, чтобы разглядѣть въ евангеліи то, что до сихъ поръ не усмотрѣно многими глубокими умами, и что составляетъ одну изъ коренныхъ основъ его: ту мудрую гуманную *середину*, ту высшую гармонію жизни, которая одно правило ограничиваетъ другимъ, одну добродѣтель умѣряетъ другою. Если и при всѣхъ успѣхахъ просвѣщенія до сихъ поръ не поняли, что именно въ евангеліи нѣтъ ни малѣйшаго фанатизма, то удивительно ли, что грубость средневѣковая, понявъ правила евангельскія одностороннимъ образомъ, почерпнула изъ нихъ тотъ фанатизмъ добра, который перешелъ и въ романтическую поэзію?

Намъ остается бросить взглядъ на одну сторону средневѣковой жизни, которая должна была подвергнуться преимущественному вліянію христіанства, и дѣйствительно подверглась, хотя и не въ такой степени, какъ обыкновенно полагаютъ. Мы говоримъ о значеніи женщины. Намъ приходилось уже высказать предположеніе, что въ образованіи рыцарскихъ отношеній къ женщинѣ большое участіе принималъ элементъ кельтскій; мы замѣчали, что значеніе женщины въ средніе вѣка, безъ сомнѣнія возвысившее ее надъ древнею женщиною, было всетаки не довольно чисто, чтобъ объяснять его вліяніемъ одного христіанства. Но, безъ сомнѣнія, большою и самою благородною долею этого значенія средневѣковая женщина обязана христіанству. Возвысивъ женщину вообще, христіанство преимущественно возвысило значеніе ея, какъ матери,—и это совершено *однимъ* христіанствомъ. Пока рыцари, вдали отъ своихъ замковъ, совершали подвиги, нерѣдко граничившіе съ разбоями, ихъ дѣти и дѣти ихъ вассаловъ оставались подъ кровомъ жены рыцаря, и она нерѣдко получала надъ ними такую нравственную власть, которая оставалась ощутительною для нихъ и въ послѣдствіи. Извѣстный Гизо, въ доказательство благотворнаго вліянія матери, приводитъ одно мѣсто изъ мемуаровъ Гиберта Ногентскаго, жившаго въ XI вѣкѣ (*). «Прежде всего, говоритъ Гибертъ, благодарю тебя, Господи, за то, что ты далъ мнѣ мать цѣломудренную, скромную и исполненную страха твоего... Мнѣ едва минуло восемь мѣсяцевъ, какъ отецъ мой по плоти скончался... Хотя мать моя еще сіяла всѣмъ блескомъ красоты и свѣжести, однако рѣшилась остаться вдовою... Мать моя воспитала меня съ самою нѣжною заботливостью... Едва научился я читать, какъ ужь она заботилась о томъ, чтобы ввѣрить меня учителю грамматики, а они были тогда рѣдки.. Съ той минуты какъ я поступилъ подъ руководство (учителя), онъ пріучилъ меня къ такой чистотѣ нравственной, онъ такъ хорошо умѣлъ отстранить отъ меня всѣ пороки, обыкновенно сопровождающіе юный возрастъ, что я былъ предохраненъ отъ частыхъ опасностей. Онъ не пускалъ меня никуда безъ себя, не позволялъ мнѣ *отдыхать нигдѣ, кромѣ какъ у моей ма-*

(*) Histoire de la Civilisation en France t. 3, p. 326 et 327.

тери, ни принимать какого либо подарка безъ ея позволенія».. Могло ли столь возвышенное явленіе не отразиться въ поэзіи? Герой одного изъ романтическихъ сказаній германскаго цикла (*) не рѣшается отдать кольцё свое Альберриху, потому что мать велѣла ему беречь это кольцё. Что съ тобой? Говоритъ на это Альберихъ, сила твоя равняется силамъ 12 мужей, а ты боишься женской розги?—«Нѣтъ, отвѣчаетъ Отнитъ, уже много лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ мать моя меня сѣкла, но что не по сердцу ей, то не нравится и мнѣ.»—А какъ привлекателенъ образъ Герцелейды, матери Парциваля, въ поэмѣ Вольфрама фонъ-Эшенбахъ (**). Въ умѣ ея возникаетъ мысль, рѣшительно превышающая воинственную грубость вѣка: она хочетъ воспитать сына въ уединеніи, вдали отъ шума оружій, и никогда не знакомить его съ нравами рыцэрства; всѣ заботы ея—о томъ, чтобы дать ему, еще ребенку, вѣрныя понятія о Богѣ и обязанностяхъ къ Нему. Но самая святость сыновней покорности матери и пагуба нарушенія ея съ бо́льшею силою выражены во французской обработкѣ «Парциваля», извѣстнаго Chrétien de Troies (***). У Вильмаркѐ ясно показано, какъ подъ перомъ трувера преобразилось бретонское сказаніе о Передурѣ, который по внѣшней исторіи своей—тотъ же Парциваль, но безъ того христіанскаго возрожденія, какое совершается съ нимъ въ рыцарской поэмѣ. Передуръ также оставляетъ мать, чтобы сдѣлаться рыцаремъ, но не чувствуетъ того раскаянія, какое овладѣваетъ Порцивалемъ. Если онъ въ замкѣ чудесъ не спрашиваетъ объясненія имъ, то это просто изъ робости, а не потому, что бы грѣхъ неповиновенія матери наложилъ на уста его печать молчанія именно въ эту минуту, — какъ объясняетъ Парцивалю причину его молчанія исповѣдующій его священникъ. Передура этотъ священникъ упрекаетъ только въ томъ, что онъ носитъ оружіе въ страстную пятницу; а послѣ исповѣди тотъ же священникъ указываетъ ему позабытый имъ путь къ замку чудесъ. Парцивалю же сверхъ того указано на грѣхъ его передъ матерью, и данъ совѣтъ, какимъ образомъ достигнуть нравственнаго перерожденія, чтобы получить возможность найти путь къ замку чудесъ, хранилищу св. грааля. Парциваль отправляется искать его, но приключеніе за приключеніемъ снова служатъ ему помѣхой, пока онъ не совершаетъ вторичнаго покаянія на могилѣ матери. Тогда только грѣхъ окончательно снимается съ него, и, побѣдивъ еще искушенія злаго духа, склонявшаго его къ *чувственной любви*, тогда какъ онъ уже началъ любить свою Blanchefleur *платонически*,—Парциваль становится наконецъ королемъ св. грааля.

(*) Otnit. (Genthe, 3. B, 217.)

(**) Parzival und Titurel, Rittergedichte, von Volfram von Eschenbach, übersetzt von K. Simrock.

(***) Villemarqué, Contes des Bretons, tome 1, p. 181—218.

Намъ кажется, что эта мысль о важности сыновняго долга и составляетъ самую возвышенную черту въ «Парцивалѣ», черту, дѣлающую его достойнымъ называться произведеніемъ христіанскимъ. Именно по этому мы отдаемъ рѣшительное преимущество созданію трувера; у миннезингера сыновній долгъ уже не на первомъ планѣ, а тотъ контрастъ между Гаваномъ и Парцивалемъ и та глубокая мысль нравственнаго перерожденія втораго, о коихъ говоритъ В. Шмидтъ (*), для насъ не совсѣмъ понятны. По мнѣнію Шмидта, Гаванъ есть образецъ всѣхъ рыцарскихъ добродѣтелей и рыцарской образованности (это конечно такъ), онъ пріобрѣтаетъ жизненную опытность, но это не доводитъ его до обладанія граалемъ; напротивъ Парциваль—идеалъ свыше избраннаго героя и существа вдохновеннаго. Все это развивается въ немъ постепенно: сначала безсознательное влеченіе къ доброму, правдивому и прекрасному, и инстинктивное дѣйствованіе въ этомъ духѣ, а потомъ оно мало по малу вырабатывается въ немъ до яснаго сознанія; и едва достигаетъ онъ одного, какъ долженъ переходить въ другую сферу. Это цѣлое воспитаніе человѣка къ богоподобію или святости. Такова сущность мнѣнія Шмидта. Онъ тутъ разсуждаетъ совершенно въ духѣ новѣйшихъ нѣмецкихъ романтиковъ. Но положимъ, что и онъ, и романтики въ общемъ взглядѣ своемъ правы,—всетаки мы не понимаемъ, какъ можно находить такую глубину въ поэмѣ Вольфрама фонъ-Эшенбахъ. Если мысль, предполагаемая Шмидтомъ, и есть въ ней, то она выражена такъ нехудожественно-темно, что все равно какъ бы ея и не было вовсе. Въ Парцивалѣ есть свои высокія черты, но черты рыцарскія, не собственно-христіанскія. Послѣднихъ, по крайней мѣрѣ, мало. Къ нимъ принадлежитъ цѣломудренная вѣрность Парциваля одной любимой имъ женщинѣ, вѣрность, которая и доставляетъ ему обладаніе граалемъ. Это черта новая въ человѣчествѣ: у древнихъ не было почти и понятія о цѣломудріи мужчины. Одиссей вѣренъ своей Пенелопѣ, но онъ не отвергаетъ и объятій Калипсо. Въ Парцивалѣ мужеское цѣломудріе является во всемъ своемъ величіи: сохраненіе его и составляетъ условіе, при коемъ можно овладѣть граалемъ. Если Ланцелотъ и Тристанъ, герои извѣстныхъ романовъ изъ того же круга, не достигаютъ этого, то именно потому, что они не цѣломудренны.—Но есть въ рыцарской поэзіи и еще болѣе разительный примѣръ мужескаго цѣломудрія, нежели Парциваль; онъ тѣмъ цѣннѣе, что соединенъ съ натурою болѣе страстной, а потому требуетъ большей борьбы. *Gyron le Courtois*, герой одного изъ позднѣйшихъ романовъ, авторъ коего, по мнѣнію Шмидта, хотѣлъ представить своему вѣку, уже начинавшему утрачивать рыцарскія доблести, образецъ прежняго, истаго рыцаря—Gyron le Courtois влюбленъ въ жену своего друга, но изъ вѣрности къ

(*) Wienerjahrbücher, XXIX, 91 und 92.

нему таитъ и старается подавить въ себѣ это чувство. Другъ, уѣзжая, поручаетъ жену свою покровительству Жирона; Жиронъ долго выдерживаетъ борьбу съ своею страстію, но однажды, вызванный вопросомъ дамы своей: влюбленъ ли онъ? бѣдный рыцарь не въ состояніи удержаться отъ признанія въ любви. Онъ готовъ уже увлечься слишкомъ далеко, какъ вдругъ взоръ его останавливается на надписи, украшающей мечь его и гласящей о вѣрности и чести; увидѣвъ себя на краю нравственной пропасти, Жиронъ приходитъ въ отчаяніе, и съ чисто-рыцарскою крайностью чувства поражаетъ себя мечемъ въ наказаніе за свою слабость.—Такова вездѣ рыцарская закваска, и она ощутительна во всей средневѣковой поэзіи; она есть и въ «Парцивалѣ», а потому странно доискиваться въ немъ какого-то полнаго и чисто-христіанскаго идеала. Такой идеалъ былъ средневѣковому человѣчеству еще рѣшительно не по силамъ. Послѣ всего этого намъ не трудно будетъ отвѣтить тѣмъ, которые могли бы возразить на наше основное эстетическое начало: если поэзія всегда изображала жизнь, какъ она должна быть, то почему же именно поэзія народовъ, явившихся послѣ христіанства, не всегда отличается строгою нравственностью, часто представляетъ человѣка вовсе не такимъ, какимъ онъ долженъ быть при чистотѣ христіанскаго воззрѣнія? Дѣйствительно, поэзія среднихъ вѣковъ представитъ намъ много безнравственнаго, если мы станемъ искать въ ней христіанской нравственности; но именно ея-то въ ней и нельзя искать. Въ средневѣковой поэзіи есть своя нравственность — рыцарская, составившаяся изъ нравственнаго воззрѣнія всѣхъ народовъ, имѣвшихъ вліяніе на романтизмъ; въ этой разнообразной химической смѣси есть и своя доля христіанской нравственности, но только нѣкоторая доля, растворенная другими долями инаго свойства. Съ точки зрѣнія рыцарской нравственности средневѣковая поэзія вполнѣ идеальна. Посмотримъ же теперь, какова эта рыцарская нравственность и каковы создавшіеся изъ нея идеалы: они-то и суть идеалы романтическіе. Въ нихъ мы увидимъ какъ бы сводъ всѣхъ тѣхъ разнородныхъ идеаловъ, кои разсматривали до сихъ поръ.

VIII.

Рыцарскій идеалъ романтизма.

На счетъ нравственнаго состоянія человѣчества въ средніе вѣка были два противоположныя мнѣнія: одни ставили его очень высоко, другіе очень низко. Это должно происходить, какъ намъ кажется, отъ того, что послѣдніе основывали свое мнѣніе на дѣйствительной жизни среднихъ вѣковъ, а первые преимущественно на созданіяхъ средневѣковой поэзіи. Въ жизни средневѣковаго человѣчества очень рѣдко осуществлялся, но предъ взорами его носился свой нравственный идеалъ рыцарскій, и вотъ онъ-то поселилъ во многихъ высокое мнѣніе о среднихъ вѣкахъ. Но и отъ той нравственности, на началахъ коей создался этотъ идеалъ, не можемъ мы требовать многаго; она не представляла строгаго единства въ своихъ началахъ именно потому, что будучи нравственностью смѣшанною, не могла избѣгнуть внутреннихъ противорѣчій. Вѣрные принятому нами правилу, мы разсмотримъ сперва кругъ *вѣрованій* рыцарскаго міра, и увидимъ, что вліяніе ихъ на нравственность не могло быть велико.

Мы видѣли уже, какова была христіанская доля вѣрованій той эпохи, видѣли, что она дѣйствовала преимущественно на воображеніе среднихъ вѣковъ. Воображеніе это въ то же время удержало многіе остатки языческихъ вѣрованій, принадлежавшихъ тѣмъ народамъ, которые вошли въ составъ средневѣковаго человѣчества или имѣли вліяніе на него. Такъ сохранило оно кельтское вѣрованіе въ явленіе тѣней, которое перешло въ поэзію романтическую вмѣстѣ съ призраками и привидѣніями. Изъ германскаго язычества удержаны карлы и вѣщія женщины. Колдуны были восточнаго происхожденія; они пришли вслѣдъ за восточными грозными духами, за великанами и различными чудовищными существами. Всѣ эти дикія созданія фантазіи человѣчество среднихъ вѣковъ не усумнилось вознести на степень настоящаго вѣрованія; оно дерзало даже связывать ихъ съ чудотворящею силою Божества, и страшною карою пораженъ, въ извѣстномъ сказаніи, монахъ Брандан, который осмѣлился возстать за чистоту чудесъ Божіихъ и не вѣрить смѣшаннымъ чудесамъ романтизма Самъ Господь въ этомъ сказаніи обрекаетъ Брандана на опасное путешествіе вокругъ свѣта, съ тѣмъ чтобы онъ на опытѣ убѣдился въ существованіи различныхъ чудищъ и уродовъ: насмотрѣвшись ихъ и натерпѣвшись отъ нихъ, онъ по неволѣ признаетъ, что

они существуютъ (*). И отъ классической миѳологіи перешла въ вѣрованія среднихъ вѣковъ своя значительная доля; но обаятельно-прекрасные боги ея, къ числу коихъ средневѣковое невѣжество относило обыкновенно и Магомета, испытали жалкую участь сдѣлаться злыми духами—клевретами и сотрудниками дьявола, страшная личность коего сильно тревожила тогдашнее воображеніе. Со страху оно приписывало нечистому могущество почти безпредѣльное. Онъ дѣйствительно сдѣлался какимъ-то высшимъ существомъ въ родѣ германскаго Локки или персидскаго Аримана. Трудно представить себѣ нечестивое преувеличеніе, до какого доходило въ этомъ отношеніи воображеніе среднихъ вѣковъ. Такъ напримѣръ въ сказаніяхъ о Мерлинѣ, владыка ада, желая пріобрѣсти сильнаго поборника на землѣ, даетъ одному изъ своихъ подчиненныхъ возможность сочетаться бракомъ съ дѣвушкою, безъ ея вѣдома; онъ становится такимъ образомъ отцемъ волшебника Мерлина, который впрочемъ, на зло дьяволу, окрещенъ однимъ отшельникомъ. Такъ въ одной легендѣ (**), нечистый, завидуя благосостоянію Зенона, уноситъ у него новорожденнаго младенца, коего подкидываетъ другому лицу, а самъ ложится въ колыбель на мѣсто похищеннаго имъ младенца. Цѣлая толпа кормилицъ не въ состояніи насытить ужаснаго ребенка, и для удовлетворенія его прожорливости Зенонъ проживаетъ все свое состояніе. Правда, нечистый духъ строго наказанъ за это, но наказанъ не карающею силою неба, а помощію магіи. Настоящій сынъ Зенона, воспитанный въ чужомъ домѣ, отыскавъ отца своего, обличаетъ нечистаго духа, и, благодаря пріобрѣтенному имъ знанію магіи, велитъ ему переселиться въ кружку, и въ ней выставляетъ его на показъ людямъ. Тутъ нечистый уже становится смѣшнымъ. Между тѣмъ къ помощи нечистой силы не гнушались прибѣгать, когда думали достигнуть чрезъ нее какой нибудь выгоды. Тотъ же сынъ Зенона, при помощи одного чорта, на которомъ онъ ѣдетъ верхомъ, похищаетъ у восточнаго царя нетлѣнные останки трехъ волхвовъ. Доставить своему городу обладаніе столь священною драгоцѣнностью было дѣло богоугодное, такъ что до того, если эту драгоцѣнность приходится украсть, да еще при помощи дьявола?!... Это рѣшительно напоминаетъ поступокъ Ифигеніи и Ореста съ съ Ѳоантомъ (***); но тѣ по крайней мѣрѣ не прибѣгали къ помощи злаго духа. И средніе вѣка не всегда такъ снисходительно смотрѣли на союзъ съ нимъ: въ извѣстной легендѣ о Ѳеофилѣ договоръ съ дьяволомъ представляется какъ величайшее нечестіе. Дѣло въ томъ, что Ѳеофилъ заключалъ его не съ богоугодною цѣлью, а для удовлетворенія страстей своихъ.

(*) St. Brandan, (Genthe, 1 B., 337—350).
(**) Zeno (Genthe, I, 321—337).
(***) Эврипидова Ифигенія въ Тавридѣ.

При такомъ пестромъ смѣшеніи разнородныхъ началъ должны были произойти преданія самыя нелѣпыя, въ коихъ совершенно помрачалась чистота христіанскаго воззрѣнія, и которыя въ эстетическомъ отношеніи похожи на романтическія-же чудовища, составленныя изъ различныхъ частей тѣла самыхъ разнородныхъ животныхъ. Такова, напримѣръ, легенда о христіанскомъ царѣ Іоаннѣ въ Эѳіопіи, нашедшедшая себѣ окончательное выраженіе у Аріоста (*). Тутъ персидское преданіе о гордости, обуявшей подъ конецъ его царствованія Джемшида, соединенное, можетъ быть, и съ памятью о гордости Навуходоносора, слилось въ одно со страшною карою, поразившею Тантала; только кару эту средневѣковое воображеніе передѣлало по своему. За покушеніе завоевать страну рая, Іоаннъ наказанъ тѣмъ, что едва успѣютъ накрыть передъ нимъ столъ и подать ему кушанья, тотчасъ слетаются со всѣхъ сторонъ гарпіи и все пожираютъ.—Къ этому прибавленъ еще осколокъ отъ индійскихъ преданій: Іоанну объявлено, что онъ избавится отъ гарпій только тогда, когда явится въ его царство рыцарь на крылатой лошади. Подобнаго рода заранѣе обѣщанное спасеніе встрѣчаемъ мы въ эпизодѣ о змѣиномъ царѣ въ «Налѣ и Дамаянти.» Но въ преданіи о царѣ Іоаннѣ нѣтъ, по крайней мѣрѣ, ничего безнравственнаго, хотя соединять такія нелѣпости съ именемъ Божіимъ конечно значитъ употреблять имя Божіе всуе. Но средневѣковое воображеніе зашло несравненно далѣе, Оно не сочло святотатствомъ перенести въ кругъ христіанской жизни одно изъ тѣхъ преданій древней Греціи, которыя невыносимо-отвратительны *сами по себѣ*—преданіе о кровосмѣшеніи эдиповомъ. Только религіозный взглядъ грековъ могъ породить это преданіе, и только эстетическій даръ ихъ могъ и въ немъ найти благодарную почву для поэтическихъ созданій. Въ средневѣковой передѣлкѣ оно должно было быть мерзко, какъ по своей противоположности христіанскому взгляду на жизнь, такъ и по тому отсутствію всякой художественности, какимъ запечатлѣно оно въ этой передѣлкѣ. Тутъ одинъ рыцарь, въ слѣдствіе обстоятельствъ, рѣшительно отъ него независящихъ, становится, подобно Эдипу, мужемъ своей матери;—а для искупленія этого грѣха средневѣковое воображеніе нашло средство въ восточномъ элементѣ—у жены его стало духу прійти къ нему на исповѣдь, чтобы получить отъ него отпущеніе того грѣха, коего самъ онъ былъ участникомъ (**) Изъ этого послѣдняго сказанія видно, что въ вѣрованіяхъ средневѣковаго человѣчества имѣлъ мѣсто и фатализмъ. Не трудно усмотрѣть фаталистическое начало и въ томъ могуществѣ дьявола, о коемъ мы говорили. И тутъ былъ явный фатализмъ, ибо власть нечистаго духа тяготѣла не только надъ людьми, подавшими къ тому поводъ своими дурными дѣлами, но и надъ совер-

(*) Orlando Furioso.
(**) Gregorius am Stein (Genthe, I, 405—414).

шенно невиноватыми, каковы Зенонъ, мать Мерлина и та несчастная, которая должна была сочетаться бракомъ съ морскимъ чудовищемъ (такъ какъ и въ этомъ чудовищѣ, вѣроятно, гнѣздился чортъ)(*). Правда, поэзія даетъ иногда невинности одержать совершенную побѣду надъ дьяволомъ: такъ безсильны всѣ начинанія его клевретовъ противъ героя одного изъ романовъ карлова цикла (**). Но обыкновеннымъ оружіемъ противъ дьявола служитъ совсѣмъ другое—то, что доставило надъ нимъ побѣду сыну Зенона—чары. Вѣра въ чародѣйство, какъ извѣстно, была также сильна въ средніе вѣка, а и въ немъ не трудно найти фаталистическое начало, ибо дѣйствіе его соединялось иногда съ уничтоженіемъ свободной воли въ человѣкѣ, съ *приневоливаніемъ* его къ тому, чего бы онъ добровольно не сдѣлалъ. Вѣра во власть колдуновъ и волшебницъ выразилась въ средневѣковой поэзіи непремѣннымъ присутствіемъ ихъ въ каждой поэмѣ и въ каждомъ романѣ, а присутствіе ихъ должно было, очевидно, ослаблять свободную дѣятельность человѣка. Правда, рыцари сражались съ этими фаталистическими силами,—но иногда противъ однихъ волшебниковъ имъ помогали другіе,—т. е. другая фаталистическая сила. Такимъ образомъ это грубое вѣрованіе отразилось въ поэзіи, отразилось, разумѣется, съ силою увеличенною, но и въ дѣйствительности оно было сильно, а вліяніе его на нравственность не могло быть благотворно. И вообще нужно ли говорить, что столь смѣшанный кругъ вѣрованій, какъ разсмотрѣнный нами, не могъ способствовать образованію строгой и единой въ своемъ основаніи нравственности? Онъ скорѣе представлялъ богатую пищу воображенію, нежели возвышалъ сердце и просвѣтлялъ умъ. Конечно, собственно христіанская доля вѣрованій, тамъ гдѣ она была менѣе смѣшана съ другими началами, имѣла свое вліяніе на нравственное чувство; какого рода была она, мы уже видѣли выше: но эта христіанская струя только мѣстами просачивалась въ рыцарскую нравственность, которая вообще образовалась независимо отъ нея изъ самыхъ условій средневѣковой жизни, изъ нѣкоторыхъ требованій, безъ коихъ жизнь эта не могла существовать.

Дѣйствительно, въ жизни самаго грубаго общества по необходимости сказывается потребность нравственности, или иначе жизни этой придется дойти до послѣдняго издыханія подъ буйствами безпорядка. Жизнь среднихъ вѣковъ, эта юношеская пора новаго человѣчества, какъ и юношеская пора всякаго народа, представляла сильное развитіе физическихъ силъ. Силы эти, переполняя человѣка, просились наружу, рвались разгуляться,—и отъ разгула этихъ силъ многимъ могло прійтись очень плохо. Но если избытокъ физическихъ силъ приносилъ пагубу, то въ немъ же искали и противодѣйствія ей: въ старанія развить свои силы видѣли спасеніе отъ напора чужихъ силъ, и мужество должно было

(*) Das Meerwunder (Genthe, II B., 328—337).
(**) Richard sans Peur. V. Schmidt, Wienerjahrbücher XXXI, 138.

сдѣлаться долгомъ. Таковъ былъ первый зародышъ понятія о мужествѣ, какъ добродѣтели, у всякаго первобытнаго народа. Но изъ этого понятія должны были постепенно возникнуть и другія. Одно личное мужество, мужество отдѣльнаго человѣка, не всегда было достаточно; для большаго обезпеченія своей независимости приходилось соединяться вмѣстѣ двумъ, тремъ, а наконецъ и многимъ мужествамъ. Это понятіе о союзномъ мужествѣ должно было существовать у каждаго народа, но особенно сильное развитіе, какъ строго-опредѣлившееся начало общества, получило оно въ германской народности. Видя, что между личными мужествами нѣкоторыя рѣзко выдавались впередъ, германцы находили удобнымъ соединять свои отдѣльныя силы, болѣе или менѣе крѣпкія, около одного подобнаго мужества, которое, съ своей стороны, видѣло въ этомъ собственную выгоду. Но чтобы отдѣльныя силы могли вполнѣ положиться на ту, которую признавали онѣ господствующею, а она могла положиться на нихъ, между ними должно было существовать обязательство взаимной *вѣрности*.—Вотъ зародышъ этой второй добродѣтели героической поры человѣчества. Но хотя эта добродѣтель требовала уже болѣе нравственной силы, нежели одно личное мужество, всетаки въ ней было еще очень много эгоизма, такъ какъ этою вѣрностью обезпечивалась независимость только самаго союза сильныхъ. Въ каждой добродѣтели, развившейся не болѣе какъ изъ насущныхъ потребностей жизни, есть своя доля эгоизма; добродѣтели совершенно безкорыстныя могли явиться только въ слѣдствіе христіанства и при полномъ пониманіи его. Но въ различныхъ добродѣтеляхъ патріархальныхъ народовъ эгоизмъ участвуетъ въ большей или меньшей степени. *Въ вѣрности* воинскаго братства его уже менѣе, нежели въ личномъ *мужествѣ*; но вскорѣ развилась потребность добродѣтели еще менѣе эгоистической. Воинскіе союзы не могли ограничиться тѣмъ, чтобы защищать только свою собственную независимость. Надобно было подумать и о томъ, что есть люди слабые, неспособные сами защищать себя, что есть люди больные и старые, и защита ихъ становилась необходимостью, потому что каждому могла грозить болѣзнь, каждаго могла ожидать старость, и защищая другаго въ подобномъ положеніи, онъ тѣмъ самымъ готовилъ въ другихъ людяхъ будущихъ защитниковъ для самого себя. По естественному голосу природы, каждый, разумѣется, защищалъ свое семейство, но мысль о томъ, что когда нибудь его не станетъ, заставляла его защищать и семейство другаго, чтобы этимъ снискать защитниковъ своему семейству. Въ людяхъ, обладающихъ большею степенью нравственнаго чувства, побужденіемъ къ защитѣ другаго могло быть и собственное сознаніе: каково быть въ бѣдѣ? и способность въ слѣдствіе одного этого сознанія стараться избавить отъ бѣды другаго. Вотъ зародышъ третьей добродѣтели народовъ патріархальныхъ—*защиты слабаго*. Особенно сильное развитіе ея видѣли мы въ элементѣ кельтскомъ,

И такъ мужество, вѣрность, защита слабаго—вотъ три добродѣтели, естественно вытекающія изъ жизни каждаго народа въ его юношескую пору. Мы видѣли, что послѣднія двѣ особенно сильное развитіе получили порознь у двухъ народовъ — германцевъ и кельтовъ. Каждая изъ этихъ трехъ добродѣтелей представляетъ опять нѣсколько различныхъ оттѣнковъ, и эти отдѣльные оттѣнки, въ слѣдствіе различныхъ обстоятельствъ, преимущественно проявились — одни въ жизни этихъ народовъ, другіе въ жизни другихъ. Жизнь рыцарская, образовавшаяся подъ вліяніемъ множества народностей, приняла въ себя изъ нихъ и различные проявившіеся у нихъ оттѣнки этихъ героическихъ добродѣтелей, которые всѣ слились въ рыцарской нравственности—какъ избранный роскошный цвѣтъ юношеской поры различныхъ представителей человѣчества. Разсмотримъ теперь всѣ эти отдѣльные оттѣнки въ томъ видѣ, какъ совмѣстились они въ рыцарскомъ идеалѣ, и постараемся замѣтить въ нихъ нѣкоторые проблески чисто-христіанскихъ началъ, которые сказывались по временамъ въ каждомъ изъ этихъ оттѣнковъ, но не могли совершенно обнять и пересоздать ихъ—всѣ до одного.

Нисшую, по нравственному достоинству, ступень между оттѣнками мужества составляетъ та безграничная жажда брани, которая вытекаетъ только изъ того, что силъ слишкомъ много, и надо ихъ дѣвать куда нибудь, хотя бы безъ пользы, только бы куда нибудь дѣвать. Это буйное молодечество, эта удаль безъ цѣли, господствовавшая у всѣхъ героическихъ народовъ, должны были получить огромнѣйшіе размѣры въ понятіяхъ рыцарства, собравшаго въ себѣ разительнѣйшія черты жизни этихъ народовъ.—И вотъ въ средневѣковой поэзіи два рыцаря если ужь встрѣтятся, то никакъ не обойдутся безъ поединка; они отыщутъ предлогъ, придерутся къ какому нибудь пустяку, иногда умышленно нанесутъ обиду, чтобы только подраться. Особенно сильно развито это молодечество безъ цѣли въ рыцаряхъ «круглаго стола», которые вѣчно скитаются по свѣту, отыскивая пищи для меча своего. Таковы они уже отчасти и въ бретонскихъ сказкахъ XII вѣка, изданныхъ Вильмаркѐ (*), на коихъ рыцарское вліяніе еще не во всей силѣ;—а тѣмъ болѣе таковы они въ рыцарскихъ поэмахъ и романахъ. Таковъ и Парциваль, коему рѣшительно не живется на одномъ мѣстѣ, который бросаетъ любимую имъ жену, чтобы только постранствовать и поискать приключеній. Отецъ Парциваля, Гамуретъ, изъ жажды брани бросаетъ сперва одну жену, потомъ другую, и этимъ доводитъ первую до преждевременной могилы (**). У Аріоста Брадаманта, вызывая на поединокъ Руджіеро, только успѣла протрубить у стѣнъ города, какъ уже толпы рыцарей начали стекаться со всѣхъ сторонъ, каждый пылалъ желаніемъ

(*) Villemarqué, Contes populaires des Anciens Bretons.
(**) Parzival, von W. von Eschenbach, übersetzt von K. Simrock.

прежде другихъ сразиться съ вызывающимъ, и всѣ завидовали тому, кто первый, по жребію, воспользовался этою честью (*). Но и не удивительно, если рыцари съ такимъ рвеніемъ стремились употреблять силы свои въ дѣло; поэзія умѣла надѣлить ихъ такимъ избыткомъ силъ, что имъ точно некуда было дѣвать ихъ.—Въ этомъ отношеніи преувеличенія средневѣковой поэзіи рѣшительно достойны фантазіи востока. — Вильгельмъ Благочестивый, въ романѣ «Guillaume au Court-Nez», не хуже Рустема отбивается одинъ отъ цѣлаго отряда сарацынъ, хотя мужество его и не увѣнчивается успѣхомъ (**). Гильдебрандъ и Дитрихъ вдвоемъ отправляютъ къ предкамъ цѣлые десятки великановъ. Сигфридъ, еще мальчикъ, могъ разсѣчь мечемъ желѣзо на наковальнѣ, а наковальню вбить въ землю, и закидать деревьями, вырванными имъ изъ земли, цѣлое полчище змѣй и разныхъ гадовъ (***). Дитлейбъ, на тринадцатомъ году отправясь отыскивать отца, былъ въ состояніи одолѣть многихъ храбрыхъ рыцарей (****). Вольфдитрихъ, будучи четырехъ лѣтъ, обладалъ уже силою четырехъ мужей, такъ что его не даромъ приняли за порожденіе дьявола, хотя совершенно ошибочно. Все это не только напоминаетъ преждевременную силу Зораба у Фирдоуси, но даже превосходитъ преувеличенность восточнаго поэта. Многіе герои рыцарскихъ поэмъ обладаютъ живучестью и производительностью, почти достойною индійской фантазіи. Дитвартъ, одинъ изъ предковъ Дитриха-Бернскаго, прожилъ 400 лѣтъ и прижилъ 44 человѣка дѣтей. Вольфдитрихъ достигъ 503 лѣтняго возраста и насладился лицезрѣніемъ 56 сыновей (*****). Конечно, это еще значительно уступаетъ индійской живучести и индійскому плодородію, но, кажется, и этого слишкомъ довольно! Рыцари вообще не знаютъ утомленія, а иные закалены противъ всякихъ нуждъ, подобно арабскимъ витязямъ. Такъ Экке говоритъ, что можетъ пространствовать въ продолженіи четырнадцати ночей, ни разу не проголодавшись и ни мало не уставъ. Неудивительно если такіе люди обладаютъ и силою необычайною. Роланду рѣшительно ни почемъ сражаться противъ множества, и если Аріосто, говоря о томъ, какъ онъ нанизывалъ на копье свое по шести человѣкъ разомъ, и говоритъ это въ насмѣшку, то, начитавшись всѣхъ неправдоподобностей рыцарской поэзіи, и это примешь за чистую монету. Каждому изъ рыцарей поэзія приписываетъ нескончаемый рядъ побѣдъ, достающихся удивительно скоро; нѣтъ чудовища, нѣтъ колдуна, котораго бы они не побѣдили, какъ бы ни слыла непобѣдимою его сила. Въ этомъ отношеніи

(*) Orlando Furioso.
(**) Fauriel, t. I, ch. XXXIII
(***) Das Lied von Hürnen Siegfrid (Genthe, III, 19).
(****) Biterolf und Dietleib (Genthe, III, 109).
(*****) Genthe, III, 235 и 304.

рыцарская фантазія какъ бы хотѣла превзойти все, найденное ею у другихъ народовъ.

При такой необузданной жаждѣ брани, въ слѣдствіе тѣхъ опасностей, какимъ подвергала она, должна была явиться и привычка къ опасностямъ, презрѣніе къ нимъ. Это новый оттѣнокъ героическаго мужества. Развившись въ жизни германцевъ и арабовъ въ слѣдствіе необходимости закалить себя противъ тѣхъ кровавыхъ бѣдъ, которыя постоянно ихъ постигали среди арабскихъ междоусобій и германской кровожадности, это презрѣніе опасностей, подѣйствовавъ на воображеніе среднихъ вѣковъ, обратилось въ страсть, въ запальчивое исканіе ихъ безъ нужды. И вотъ въ поэзіи рыцари съ какою то особенною любовью стремятся именно туда, гдѣ болѣе опасностей. Такъ Huon de Bordeaux изъ двухъ путей, которые представляются ему для достиженія цѣли путешествія, выбираетъ именно тотъ, который подвергаетъ его опасности быть превращеннымъ въ звѣря, отвергая другой, болѣе долгій, но безопасный (*). Рыцари обыкновенно являются въ поэзіи выѣзжающими на подвиги не съ отрядомъ, который бы могъ помочь имъ въ случаѣ опасности, а совершенно одни, чтобы опасность была полная; и Аріосто ни мало не преувеличивалъ, а только вѣрно выражалъ духъ рыцарства, говоря устами Брадаманты: «не будетъ похвально, если столько рыцарей поѣдутъ вмѣстѣ; толпами летаютъ голуби, ходятъ олени и другія боязливыя животныя, а смѣлые соколы, гордые орлы, которые не полагаются на помощь другихъ, медвѣди, тигры и львы ходятъ всегда одни, потому что они не боятся и великой силы». Когда Вильгельмъ Благочестивый, герой романа, о коемъ мы уже упоминали (**), одолѣваемый наконецъ полчищемъ враговъ, отступилъ отъ нихъ къ вратамъ своего города, то жена его долго не рѣшалась отворить ему, говоря: «вы очень мало походите на Вильгельма; я никогда не видѣла, чтобы онъ боялся Сарацынъ». Совершенное превозможеніе всѣхъ опасностей возводилось на степень нравственнаго долга, и герои требовали его отъ себя даже въ томъ случаѣ, когда нельзя было не изнемочь. Въ томъ же романѣ племянникъ Вильгельма, умирая отъ раны, нанесенной ему сарацынами, говоритъ дядѣ: «въ тотъ день, когда я въ первый разъ взялся за оружіе, я далъ Богу обѣтъ не отступать ни передъ туркомъ, ни передъ сарацынемъ даже на долготу конья; а между тѣмъ эта толпа враговъ (онъ сражался противъ нея одинъ) съумѣла отодвинуть меня, не знаю на какое разстояніе, назадъ, и я боюсь, что этимъ нарушилъ обѣтъ мой.» — Надобно сознаться, что въ этой совѣстливости воина есть что-то истинно величественное; это уже храбрость не безъ цѣли, она обѣтъ Богу, она

(*) Dunlop, Geschichte der Prosa Dichtungen.
(**) Guillaume au Court-Nez.

посвящена на служеніе Ему. Тутъ уже есть подчиненіе своего мужества высшему началу, тутъ уже есть что-то христіанское!

Изъ ощущенія въ себѣ избытка силъ естественно вытекала твердая увѣренность въ нихъ и желаніе быть обязаннымъ только имъ однимъ, удовольствіе не нуждаться ни въ чьей посторонней помощи. Отсюда та гордость, которая заставляла домогаться оказать услугу другому, и не принимать ни отъ кого никакихъ услугъ. Видя прекрасный образецъ этой гордости у арабовъ, рыцарское воображеніе перенесло ее, какъ одну изъ добродѣтелей мужества, въ свои нравы и придало ей тѣ громадные размѣры, которые оно любило придавать всему. Въ романѣ Guillaume au Court-Nez поэзія представила величественный въ своемъ родѣ бой двухъ гордостей:—гордости короля лонгобардовъ, состоящей въ томъ, чтобы задарить пословъ и заставить ихъ принять дары, и гордости пословъ, которая заставила ихъ показать королю, что имъ дары не нужны, что при ихъ богатствѣ ихъ ничѣмъ не удивишь. Король, желая принудить ихъ къ принятію подарковъ, велитъ купцамъ продавать имъ все по неприступно-дорогой цѣнѣ; но они имѣютъ довольно средствъ, чтобы покупать себѣ все, что нужно. Тогда король запрещаетъ имъ продавать дрова, чтобы лишить ихъ возможности варить себѣ кушанья; они же закупаютъ огромное количество орѣшнику, хворосту, чашекъ и всякой деревянной посуды и зажигаютъ изъ всего этого такой костеръ, который видѣнъ со всѣхъ концевъ города. Король долженъ признать себя побѣжденнымъ ихъ благороднюю гордостью.—Подобное же гордое сознаніе собственнаго достоинства въ восточной поэзіи (*) выражалось тѣмъ, что сильные владѣтели считали для себя унизительнымъ отдать руку дочери владѣтелю менѣе сильному. Это перенесено было воображеніемъ среднихъ вѣковъ и въ рыцарскіе нравы, даже съ тою грубою необузданностью, какою запечатлѣно это явленіе въ восточныхъ сказаніяхъ. Такъ въ поэмѣ «Gudrun» (**) мощный король Гагенъ, выставленный вообще въ идеальномъ свѣтѣ, повелѣваетъ казнить всякаго посла, присланнаго къ нему отъ менѣе сильнаго владѣтеля съ цѣлію просить руки его дочери. Этотъ родъ дикой гордости находится въ странномъ противорѣчіи съ тѣмъ великодушіемъ, которое было въ рыцарскихъ нравахъ,—а между тѣмъ и эта гордость представляется въ поэзіи свойствомъ высокимъ. Вотъ что значитъ смѣшанная нравственность—порожденіе разнородныхъ элементовъ! Но говоря о различныхъ родахъ гордости, мы невольно отвлеклись отъ идеи мужества, изъ коей первоначально вывели возможность ея. То-же гордое самосознаніе, обращенное на воинственныя достоинства, заставляло ставить ихъ въ столкновеніе только съ достоинствами равносильными. Въ романѣ Fierabras поэзія представила намъ

(*) Тысяча и одна Ночь.
(**) Gudrun, Rittergedicht, übersetzt von Karl Simrock s, 45.

борьбу между двумя воинскими гордостями. Оливье вступаетъ въ бой съ Фьерабрасомъ, но, считая его слишкомъ недостойнымъ себя, принимаетъ имя оруженосца своего Гварина; въ свою очередь Фьерабрасъ считаетъ унизительнымъ сражаться съ простымъ оруженосцемъ и, чтобы показать презрѣніе къ нему, хочетъ добровольно лечь на землю, допустить противника нанести себѣ ударъ и безпрепятственно увести у себя лошадь.—Гордость, по понятіямъ рыцарства, могла заходить еще дальше: были герои, которые не считали ни чьей силы достойною сразиться съ ихъ силою, а потому они сражались только съ двумя разомъ: таковъ Грамофланцъ въ «Парцивалѣ»—Вольфрама-фонъ-Эшенбахъ.

Если побужденіемъ къ подвигамъ матерьяльной силы было сперва инстинктивное стремленіе употребить въ дѣло избытокъ ихъ, кипящій въ груди, то при видѣ того значенія, какое получали во мнѣніи другихъ люди, совершившіе болѣе подвиговъ, легко могло родиться въ героической душѣ стремленіе не столько къ самому процессу подвиговъ, сколько къ ихъ нравственному результату—*славѣ*. Мы видѣли эту жажду славы у арабовъ и кельтовъ, и замѣтили, что первыхъ она побуждала къ дѣламъ чисто-матерьяльнымъ, напротивъ у вторыхъ снискивалась подвигами высшаго рода—цѣлымъ рядомъ дѣлъ въ защиту слабаго, и переходила за двери гроба. Рыцарство перенесло къ себѣ изъ этихъ двухъ элементовъ оба рода славы—и матеріальную и нравственную. Мы видимъ въ рыцарскихъ поэмахъ героевъ, которые подвергаютъ себя самымъ страннымъ приключеніямъ для того только, чтобы прославиться завоеваніемъ шлема или меча какого нибудь славнаго рыцаря, напримѣръ Гектора, ибо и онъ былъ рыцарь, по тогдашнимъ понятіямъ. Чтобы прославиться какимъ нибудь подвигомъ, рыцарю ничего не значило перенестись съ одного края свѣта на другой. Въ поэмѣ «Парциваль» Фейрефисъ, услышавъ на родномъ своемъ востокѣ, что нѣтъ на свѣтѣ рыцаря лучше анжуйца Гамурета, рѣшается искать его по бѣлу свѣту, и отыскать во что бы то ни стало, чтобы только имѣть славу сразиться съ нимъ. Болѣе благородный родъ славы, близкій къ кельтскому ея образцу, заставлялъ рыцарей освобождать изъ плѣна дѣвицъ, хотя бы это было сопряжено съ величайшею опасностью. Рыцари нерѣдко исторгали плѣнницъ изъ власти самыхъ могучихъ чародѣевъ, и всегда искали случая совершить подобный подвигъ. Они также отплачивали за каждую обиду, нанесенную дамѣ. Такъ уже въ бретонскихъ сказкахъ XII вѣка Герентъ (Эрекъ—въ рыцарскихъ поэмахъ) вызываетъ на поединокъ одного рыцаря, карла коего ударилъ служанку королевы Женіевры. Для того чтобы заслужить *полную* славу, надобно было совершить *полный* подвигъ, а при этомъ первымъ условіемъ должно было служить равенство борющихся силъ. Мы уже выводили это условіе изъ чувства гордости, которая хочетъ быть обязана всѣмъ только своей силѣ; но оно имѣло также источникъ менѣе эгоистическій, оно могло вытекать изъ опасенія быть обязаннымъ одному *количеству* силы, а не *качеству* ея,

не искусству ея употребленія. Для полнаго подвига сила матеріальная должна была вознестись на степень воинскаго искусства, и вотъ отсюда вытекало то *великодушіе*, которое не позволяло нападать на врага тамъ, гдѣ не нужно было никакого искусства, чтобы побѣдить его. Мы видѣли у кельтовъ отдѣльные примѣры этого великодушія; въ понятіяхъ рыцарства оно сдѣлалось непремѣннымъ правиломъ жизни, которое распадалось на нѣсколько отдѣльныхъ правилъ, опредѣляющихъ каждый мелкій случай; нападать въ расплохъ, сражаться противъ меньшей силы, даже сражаться съ неодинаковымъ оружіемъ, вообще пользоваться слабостью или бѣдою противника считалось позоромъ для рыцаря, по крайней мѣрѣ въ рыцарской поэзіи. Фьерабрасъ, замѣчая, что Оливье раненъ, хочетъ дать ему нѣсколько капель цѣлебнаго бальзама, говоря: «отъ этого ты будешь гораздо лучше сражаться со мною»—Роландъ у Аріоста, замѣчая, что Феррагу, по данному имъ обѣту, сражается безъ шлема, и самъ снимаетъ шлемъ, потому что, какъ говоритъ поэтъ въ другомъ мѣстѣ, онъ считаетъ величайшею подлостію, если кто нибудь сражается съ малѣйшимъ матеріальнымъ преимуществомъ надъ врагомъ. Вольфдитрихъ, попавъ въ змѣиную пещеру, не рѣшается убить змѣй во время сна ихъ, а сперва будитъ главнаго змѣя и потомъ уже вступаетъ въ бой. И такъ Аріосто ни мало не преувеличиваетъ, а напротивъ остается совершенно вѣренъ духу рыцарства, когда разсказываетъ намъ, какъ Астольфъ, словивъ страшнѣйшаго великана его-же собственною сѣтью, не рѣшается убить его, потому что онъ не въ состояніи защищаться. Но иногда источникомъ великодушія служитъ, кромѣ желанія побѣдить не силою и искусствомъ, и побужденіе еще болѣе благородное; тутъ мужество какъ бы проникается теплымъ человѣческимъ чувствомъ, оно какъ бы озирается, сдержавъ себя въ своемъ порывѣ, и боится раздавить человѣка, не давъ ему средствъ опомниться и приготовиться къ отпору. Вотъ это-то высшее великодушіе встрѣчали мы порою и въ кельтскомъ элементѣ, а въ рыцарствѣ оно выросло подъ вліяніемъ христіанской любви, которая такимъ образомъ какъ бы нашла для себя подготовленную почву. Въ «Парцивалѣ» грубый сенешалъ Артура, Кей, который былъ въ состояніи отъ негодованія вцѣпиться въ волосы одной придворной дамѣ (въ этомъ отношеніи у рыцарскаго поэта сохранился характеръ, приданный Кею въ бретонскихъ сказкахъ) при всемъ томъ держится строгихъ правилъ великодушія, и въ числѣ наставленій своихъ Гавану говоритъ, что состраданіе должно быть нераздѣльнымъ спутникомъ мужества. А Гаванъ, побѣдивъ одного рыцаря, посланнаго противъ него дамою къ нему неблагосклонною, когда этотъ рыцарь изъ гордости проситъ у него смерти, разсуждаетъ такъ: «я бы потерялъ всю цѣну славы, если бы убилъ безъ вины этого неустрашимаго героя, котораго она напустила на меня.» Другой рыцарь, коему пришлось сражаться съ Гаваномъ, уже истощеннымъ отъ множества несчастныхъ поединковъ, съ искреннимъ уваженіемъ къ его несчастію го-

воритъ ему: «мнѣ жаль, Гаванъ, что тебѣ такія неудачи, такъ какъ не я причинилъ тебѣ ихъ; если хочешь завтра сразиться со мною, то выѣзжай въ поле, я охотно съ тобою сражусь, а теперь я скорѣе нападу на женщину, чѣмъ на твое обезсиленное тѣло.» — Если обратимся послѣ этого къ героямъ Омира, которые безъ всякаго зазрѣнія совѣсти пользовались перевѣсомъ силъ и были въ состояніи убивать сонныхъ и красть у нихъ коней, то невольно окажешь предпочтеніе романтическимъ героямъ и искренно пожалѣешь о томъ, что образы ихъ даже у Аріоста не проникнуты тою художественною полнотою жизни, которая заставляетъ насъ такъ любить героевъ омировыхъ. По духу, героизмъ рыцарскій несравненно выше; видно, что онъ плодъ юности новаго человѣчества, которое различными историческими событіями вводилось постепенно въ небесныя врата христіанскаго духа. Нельзя безъ восторга читать у Аріоста то мѣсто, гдѣ Роландъ бросаетъ въ море волшебную огнестрѣльную машину, говоря: «чтобы никогда и въ будущее время не было подкошено тобою мужество рыцаря, чтобы, благодаря тебѣ, не хвалился трусъ, что онъ равенъ храброму,—потони въ пучинѣ моря!»

Чувство великодушія, побуждавшее *жалѣть* противника, могло наконецъ вознестись и на такую высоту, что заставляло уважать его, находя въ немъ истинное мужество. Тутъ мужество одного невольно притягивалось мужествомъ другаго, какъ чѣмъ-то роднымъ, и по окончаніи боя, служившаго только къ испытанію обоихъ, оно братски протягивало ему руку. Это великодушное уваженіе къ мужеству противника видѣли мы и въ омировыхъ герояхъ, и у арабовъ, особливо же въ кроткой, человѣчественной народности кельтовъ; могло-ли оно не перейти въ духъ рыцарства? Въ рыцарствѣ оно должно было получить тѣмъ бо́льшую силу, что къ тому же побуждало чувство христіанской любви, конечно несравненно болѣе широкое, ибо оно заповѣдывало уважать въ ближнемъ не мужество его, а просто то, что онъ человѣкъ. Но героическое великодушіе было для средневѣковаго человѣчества какъ бы переходною, облегчительною ступенью къ истинно-христіанской любви; оно же облегчало и подготовляло духъ людей къ полному прощенію враговъ, хотя впрочемъ чувство уваженія къ противнику могло уживаться и дѣйствительно уживалось съ чувствомъ мести. Рука протягивалась въ лицѣ противника—храброму, а не личному врагу, и, протянувъ руку его мужеству, могли въ то же время продолжать ненавидѣть его враждебную волю, стараясь отомстить ей всѣми мѣрами. Но всетаки, кто способенъ протянуть руку мужеству врага, тотъ тѣмъ самымъ уже становился способнѣе протянуть ее когда-нибудь и самому врагу; а потому чувствомъ уваженія къ мужеству врага, достигшимъ въ рыцарствѣ, какъ и всѣ другія героическія чувства, величайшаго развитія, человѣчество явнымъ образомъ подготовлялось къ полному прощенію враговъ. Поэзія представила намъ блестящій образецъ уваженія къ врагу въ по-

эмѣ «Вальтеръ Аквитанскій» (*). Послѣ страшнаго боя между нимъ, Гунтеромъ и Гагеномъ, боя, который стоилъ первому руки, второму ноги, третьему глаза, они мирятся, и Вальтеръ проситъ невѣсту свою подать вина своимъ соперникамъ; когда она подноситъ его Гагену, то онъ говоритъ ей: «поднеси прежде жениху своему, ибо онъ, какъ я долженъ сознаться, храбрѣе меня». Если это и черта чисто германская («Вальтера Аквитанскаго» большею частію относятъ къ циклу германскихъ сказаній), то все же она была принята рыцарствомъ и вполнѣ привилась къ нему. Подобно этому въ одной изъ бретонскихъ сказокъ, изданныхъ Вильмарке́ (**) видимъ мы воспринятую рыцарствомъ черту кельтскаго уваженія къ непріятелю: Оуэнъ цѣлый день сражается съ Гаваномъ, и ни одинъ не можетъ одолѣть противника; наконецъ первый отшибаетъ у Гавана забрало, но, изъ уваженія къ его мужеству, хочетъ отдать ему мечь свой и признать себя побѣжденнымъ;—Гаванъ не соглашается, признаетъ побѣдителемъ Оуэна, и въ свою очередь предлагаетъ ему мечь. Это состязаніе двухъ великодушій продолжается до появленія Артура, который признаетъ ихъ равными и дружески обнимаетъ обоихъ. Наконецъ въ «Битерольфѣ», поэмѣ, уже рѣшительно переработанной рыцарствомъ, та-же черта представляется въ соединеніи съ чисто рыцарскимъ оттѣнкомъ. Ридигеръ является къ Гунтеру, чтобы объявить ему отъ имени Этцеля войну. Не смотря на это враждебное порученіе, благородный Ридигеръ принятъ за личныя свои достоинства съ величайшимъ радушіемъ; Гунтеръ даже предлагаетъ ему подарки, отъ коихъ онъ отказывается, прося только позволенія поцѣловаться съ супругою Гунтера; это ему позволено, и онъ вмѣстѣ съ товарищами, какъ настоящій рыцарь, проводитъ нѣкоторое время съ дамами въ домѣ своего будущаго врага.

Поэзія рыцарская представляетъ героевъ протягивающими руку уваженія даже врагамъ, самымъ заклятымъ—врагамъ вѣры. Въ «Герцогѣ Эрнстѣ» эта высокая черта приписана магометанину, такъ какъ поэзія рыцарская всѣмъ безъ исключенія придавала рыцарскіе нравы: король вавилонскій, разбитый Эрнстомъ, угощаетъ его у себя съ величайшимъ радушіемъ, радуясь, что судьба свела его съ такимъ славнымъ мужемъ. А Аріосто, который ни мало не пародировалъ средневѣковую поэзію, ни сколько не преувеличивалъ съ своей стороны ея образовъ, а только иногда выставлялъ ихъ въ такомъ свѣтѣ, что ихъ собственная преуве-

(*) Edelstand du Méril, помѣстивъ поэму «Waltharius», въ своихъ «Poésies populaires latines antérieures au XII siècle», какъ видно относитъ ее ко времени до XII вѣка, т. е. до полнаго развитія рыцарства. Но явное присутствіе въ ней христіанскаго начала и распространенная извѣстность ея въ эпоху рыцарскую (о чемъ свидѣтельствуетъ самъ Дюмериль), кажется, даютъ намъ право говорить о ней здѣсь.

(**) Owen, въ «Contes populaires des Anciens Bretons t. 1, p., 139-141.

личенность прямо бросалась въ глаза и возбуждала легкую улыбку,—въ подтвержденіе того, какъ рыцари, по окончаніи боя, скоро забывали о взаимной ненависти, разсказываетъ слѣдующее: магометанинъ Феррагу, сражаясь съ Ринальдомъ, врагомъ своимъ по вѣрѣ и любовному соперничеству, за обладаніе Ангеликой, видя что она во время ихъ боя успѣла ускакать отъ обоихъ, вѣроятно по привычкѣ къ великодушію не можетъ не предложить Ринальду, который пускается въ догоню пѣшкомъ, сѣсть съ нимъ на одну лошадь, и оба вмѣстѣ несутся за общимъ предметомъ своей страсти, чтобы по отысканіи ея снова сразиться за обладаніе ею!

Идея *вѣрности*, вторая изъ основныхъ идей героической эпохи, возникшая первоначально изъ тѣхъ отношеній, коими опредѣлялось подчиненіе нѣсколькихъ отдѣльныхъ силъ господству одной первенствующей силы, перейдя изъ древне-германскаго міра въ міръ рыцарскій, достигла въ немъ широкаго распространенія и стала постепенно проникать и въ другія отношенія жизни. Въ первоначальномъ своемъ видѣ она естественно распадалась на двѣ стороны: на вѣрность подчиняющагося, или, употребляя средневѣковые термины, вассала—своему сюзерену, и на вѣрность сюзерена общему благу своихъ вассаловъ. Обязавшись однажды обѣтомъ вѣрности, истинный вассалъ не долженъ щадить самой жизни для спасенія сюзерена своего отъ бѣды. Мы видѣли уже подобную черту вѣрности своему начальнику въ англо-саксонскомъ «Беовульфѣ». А въ чисто рыцарскомъ «Парцивалѣ» анжуецъ Гамуретъ, въ юности обязавшійся службою одному восточному султану, услышавъ, что онъ въ бѣдѣ, бросаетъ свои владѣнія, бросаетъ нѣжно-любимую жену, и отправляется на востокъ, гдѣ умираетъ, сражаясь за своего сюзерена. А вассалъ Карла Великаго Гемонъ? Изъ чувства вѣрности Карлу онъ сражается съ своими собственными, отечески-любимыми имъ сыновьями (*). У Аріоста Руджьеро, обѣщавъ, по собственному желанію, своей Брадамантѣ принять крещеніе, долженъ отложить исполненіе этого желанія, потому что сюзеренъ его, Аграмантъ, потерпѣлъ пораженіе отъ Карла Великаго и нуждается въ помощи: Руджьеро боится, чтобы глупая толпа не стала кричать, къ вѣчному стыду его, что пока Аграмантъ былъ въ счастіи, Руджьеро не оставлялъ его ни днемъ, ни ночью, а едва успѣло счастіе наклониться на сторону Карла, онъ перенесъ свое знамя къ побѣдителямъ. Сила этой вассальной вѣрности была такъ велика, что пересиливала голосъ родовой мести. Тотъ же Руджьеро, узнавъ, что предки Аграманта погубили отца его, что онъ долженъ отомстить за отца Аграманту, всетаки колеблется измѣнить своему сюзерену. Такъ какъ Агра-

(*) Les quatre fils d'Aymon, Die Haimonskinder, извѣстный романъ карлова цикла.

мантъ посвятилъ его въ рыцари, то было бы важнымъ проступкомъ, даже рѣшительною измѣною, если бы Руджьеро поднялъ на него руку. Подобная черта вѣрности уже принадлежитъ юности новаго человѣчества; въ ней видно присутствіе христіанскаго духа, который одинъ могъ дать нравственной обязанности перевѣсъ надъ кровнымъ чувствомъ мести. Въ одномъ нѣмецкомъ сказаніи (*) находимъ мы примѣръ вѣрности, замѣчательный и потому, что онъ соединяется съ разными противоположными чертами рыцарскихъ нравовъ. Рыцарь Генрихъ ф. Кемфтенъ былъ обиженъ императоромъ. Чувство гордости заговорило въ немъ, и, схвативъ императора за бороду, онъ перетащилъ его черезъ столъ и повалилъ на полъ. Императоръ запретилъ ему показываться себѣ на глаза Но черезъ нѣсколько лѣтъ на императора напали измѣнники, и тотъ же рыцарь, коего гордость заставила расправиться съ своимъ повелителемъ при помощи собственныхъ рукъ, былъ побужденъ чувствомъ вѣрности добровольно употребить эти самыя руки на спасеніе его. Генрихъ въ это время купался; видя гибель, грозящую императору, онъ выскочилъ изъ воды, какъ былъ, и, схвативъ только щитъ и мечь, съ совершеннымъ презрѣніемъ опасностей бросился на враговъ Оттона и одинъ спасъ его отъ толпы ихъ. Вотъ замѣчательное совмѣщеніе трехъ рыцарскихъ добродѣтелей—гордости, вѣрности и мужества въ томъ грубо-преувеличенномъ видѣ, какой придавала имъ романтическая поэзія. Но вѣрность сюзерену состояла не только въ спасеніи его отъ бѣды; она имѣла также цѣлію успѣхами своего оружія умножить славу сюзерена. Это мы видѣли уже въ Беовульфѣ. А рыцари круглаго стола всегда почти посылаютъ побѣжденныхъ ими ко двору Артура, для того чтобы они передъ нимъ признали себя побѣжденными. Вѣрность сюзерена общему благу вассаловъ была долгомъ не менѣе священнымъ. Въ этомъ отношеніи особенно высоко стоитъ въ одномъ романѣ карлова цикла Ринальдъ, который рѣшительно не сноситъ несправедливостей, оказываемыхъ его вассаламъ, и обороняетъ ихъ противъ кого бы то ни было. Когда Вильгельмъ Благочестивый убѣгаетъ отъ сарацынъ къ вратамъ своего города, то жена его, замѣчая, что враги, преслѣдуя Вильгельма, гонятъ передъ собою толпу его вассаловъ, кричитъ ему: «нѣтъ, если бы ты былъ дѣйствительно Вильгельмъ, тотъ *preux baron*, съ такимъ сердцемъ и такою славою, то не позволилъ бы этимъ язычникамъ такъ оскорблять людей твоихъ въ двухъ шагахъ отъ себя». И Вильгельмъ, оглянувшись, бросается на сарацынъ, обращаетъ ихъ въ бѣгство и спасаетъ своихъ (*).

Изъ отношеній вассала къ сюзерену чувство вѣрности перешло въ

(*) Kaiser Otto mix dem Bart (Genthe, 1 B., 363–373).
(**) Guillaume au Court Nez (Fauriel, t. III., ch. XXXIII).

отношенія къ каждому, кому только дано какое нибудь обязательство; тутъ вѣрность могла становиться совершенно безкорыстною, тогда какъ въ вассальныхъ отношеніяхъ она вознаграждалась взаимными выгодами. Мы видѣли фанатическіе размѣры, до какихъ доходила эта безкорыстная вѣрность у арабовъ; подѣйствовавъ на духъ рыцарства, она должна была получить въ немъ такое же широкое развитіе, какъ и прочія качества героизма, и вотъ—общій залогъ святости всякаго свободнаго обязательства, *честное слово*, сдѣлалось одною изъ непремѣнныхъ принадлежностей рыцарской нравственности. Доводя вѣрность честному слову, по рыцарскому обыкновенію, до крайности, для нея жертвовали другими не менѣе важными обязанностями. Въ поэмѣ «Парциваль» Гаванъ, давъ слово къ опредѣленному сроку непремѣнно явиться на поединокъ, по дорогѣ туда проѣзжаетъ мимо замка, осажденнаго врагами. Жители замка просятъ у него защиты, но онъ долго колеблется изъявить на это согласіе, боясь опоздать на поединокъ и нарушить такимъ образомъ свое слово. Впрочемъ чувство *защиты слабаго* одерживаетъ верхъ: онъ сперва спасаетъ жителей замка, а потомъ отправляется къ мѣсту поединка. Тамъ принятъ онъ сначала съ радушіемъ, но когда замѣчено его вольное обращеніе съ дочерью короля, то цѣлая толпа осаждаетъ его въ башнѣ. Видя это, рыцарь Кингримурзель, привезшій ему приглашеніе на поединокъ и поручившійся за безопасность его до поединка, бросается спасать Гавана: «пусти меня къ себѣ, дай раздѣлить съ тобою опасность», говоритъ онъ; «король можетъ убить меня, но я всетаки спасу тебѣ жизнь». Онъ забываетъ, что Гаванъ, вольностью своею нарушивъ святость гостепріимства, самъ накликалъ на себя опасность; онъ защищаетъ его только потому, что далъ слово обезпечить его безопасность до самаго дня поединка. Между тѣмъ Кингримурзель вовсе не любитъ Гавана, и приглашая его на поединокъ еще при дворѣ короля Артура, онъ выразилъ свое неуваженіе къ нему въ слѣдующихъ словахъ: «рыцарство обладаетъ двумя важными сокровищами, благороднымъ чувствомъ стыда и постоянною вѣрностью; они цѣнны изстари и вѣчно будутъ цѣнны; Гаванъ не долженъ позабывать о чувствѣ стыда, если хочетъ удержать за собою мѣсто за благороднымъ круглымъ столомъ, потому что права стола этого были бы нарушены, ёслибъ за нимъ могъ сидѣть вѣроломный». Кингримурзель вѣрно судитъ о кругломъ столѣ: сенешалъ Артура, Кей, поворачивается спиной ко всякому, кто способенъ на обманъ. Боккачьо, заимствовавшій многія новеллы своего «Decamerone» изъ средневѣковыхъ повѣстей и сказаній, представляетъ намъ разительный примѣръ (X день, 5 новелла) фанатической вѣрности данному слову. Жена одного богатаго италіянца, Діанора, чтобы отдѣлаться отъ страстнаго домогательства Анзальдо, обѣщала ему склониться на любовь его только въ такомъ случаѣ, ежели онъ зимой будетъ въ состояніи развести цвѣтущій садъ. При помощи волшебника, Анзальдо достигъ этого. Ис-

пуганная Діанора рѣшилась открыть все своему мужу, и онъ самъ заставилъ ее склониться на домогательство Анзальда, такъ какъ слово было уже дано ею. Но Анзальдо, пораженный такимъ великодушіемъ (!) самъ не хочетъ пользоваться имъ (*). Однако возвратимся къ рыцарямъ круглаго стола. Артуръ, слыша обвиненія, взводимыя Кингримурзелемъ на Гавана, спѣшитъ ему отвѣтить: «Гаванъ—сынъ сестры моей;— еслибъ его не было въ живыхъ, я бы самъ пошелъ на бой прежде чѣмъ позволить, чтобъ имя его было поругано и обезчещено». Изъ этого видно, что долгомъ считалось также, по чувству братской вѣрности защищать родственника отъ всякихъ посягательствъ на его доброе имя. Тѣмъ болѣе было развито чувство *вѣрности самому себѣ*, заставлявшее защищать отъ подобныхъ посягательствъ свое собственное имя. Отсюда то фанатическое *чувство чести*, которое есть не что иное, какъ безпредѣльная вѣрность самому себѣ, чувство собственнаго достоинства, боящагося уронить себя чѣмъ нибудь и не дающаго ни кому даже слегка задѣть себя неосторожнымъ словомъ, а тѣмъ болѣе дѣйствительно подумать о себѣ что нибудь дурное. Это *чувство чести*, необходимѣйшая принадлежность рыцарскаго идеала, было возводимо поэзіею въ такую превосходную степень, что для него жертвовалось самыми священнѣйшими чувствами природы. Изъ сказанія о Гильдебрандѣ и Гадубрандѣ мы видѣли, до какого фанатизма доходило чувство чести уже у германцевъ. Это сказаніе пользовалось большимъ сочувствіемъ въ рыцарскомъ мірѣ. Мы имѣемъ позднѣйшія передѣлки его, и замѣчательно, что въ одной изъ нихъ чувство чести обнаруживается еще болѣе рѣзкимъ образомъ, нежели въ рукописи, относимой къ 8-му вѣку. Тутъ Гильдебранду заранѣе говорятъ, что онъ встрѣтится на пути съ молодымъ своимъ сыномъ, который, побуждаемый отвагой, непремѣнно нападетъ на него; «такъ и я въ свою очередь нападу», говоритъ Гильдебрандъ, а на совѣтъ Дитриха — лучше обратиться къ сыну съ ласковымъ словомъ, онъ отвѣчаетъ: «мнѣ было бы стыдно его упрашивать; ужь лучше я сражусь съ нимъ — ему не избѣжать этого!» До насъ дошло также, въ «Vilkina Saga» (13 в.) позднѣйшее скандинавское сказаніе о Гильдебрандѣ и Гадубрандѣ. Но тутъ оно отличается большою неясностью разсказа, такъ что трудно рѣшить, что служитъ поводомъ къ бою отца съ сыномъ: они бросаются другъ на друга, движимые, по видимому, просто желаньемъ подраться. Наконецъ, въ произведеніяхъ уже чисто рыцарскихъ, мы находимъ черты если и не вполнѣ, то довольно близко подходящія къ фанатической чести Гильдебранда и его сына. Такъ въ поэмѣ «*Biterolf und Dietleib*» Ридигеру приходится сразиться съ Вальтеромъ Аквитанскимъ. Ему отъ всей души хотѣлось бы избѣгнуть этого боя, потому что онъ давно

(*) Dunlop. Geschichte der Prosa Dichtungen.

знаетъ и истинно любитъ Вальтера: «зачѣмъ назначаете вы мнѣ въ противники именно его, говоритъ онъ Гильдебранду; еслибъ онъ былъ вамъ знакомъ, такъ какъ мнѣ, вы бы не сдѣлали его своимъ противникомъ. Еслибъ онъ даже отнялъ у меня дочь мою, я бы и тогда не рѣшился дотронуться до него пальцемъ». На это непреклонный Гильдебрандъ отвѣчаетъ: «ну такъ ужь я сыщу такого человѣка, который отважится вступить съ нимъ въ бой». Задѣтый этими словами, Ридигеръ восклицаетъ: «нѣтъ, будь онъ въ тридцать разъ сильнѣе меня, я всетаки сражусь съ нимъ!» Тотъ, кто готовъ былъ простить Вальтера даже въ случаѣ похищенія своей собственной дочери, вступаетъ въ бой съ этимъ, столь дорогимъ для себя человѣкомъ, побуждаемый только тѣмъ, что его рѣшились подозрѣвать въ трусости. Въ томъ же «Битерольфѣ» находимъ примѣръ другаго рода. Старикъ Гильдебрандъ, воспитатель Дитриха, наслышавшись будто питомецъ его испугался боя, который предстояло ему имѣть съ Сигфридомъ, въ негодованіи вызываетъ самого Дитриха на бой для испытанія его мужества. Дитрихъ предостерегаетъ Гильдебранда, что онъ слишкомъ легко вооруженъ. «Я не считаю тебя довольно искуснымъ и сильнымъ, чтобы ты могъ много повредить мнѣ, хотя бы я и вовсе не былъ вооруженъ», отвѣчаетъ Гильдебрандъ. Слова эти такъ задѣваютъ Дитриха за живое, что онъ тотчасъ бросается на своего воспитателя. Наконецъ въ той же поэмѣ самъ Битерольфъ, проѣзжая черезъ землю племянника своего Вальтера, незнающаго его, и разсерженный вопросомъ: что ему надо и кто онъ такой? вступаетъ въ бой съ Вальтеромъ, не смотря на то, что узнаетъ въ немъ своего племянника, и послѣ самъ открываетъ ему это, когда они уже довольно посчитались и доказали другъ другу свою обоюдную силу. Приведемъ наконецъ поразительно рѣзкій примѣръ чести изъ испанскихъ романсовъ о Сидѣ. Въ Испаніи это чувство, общее всему рыцарскому міру, получило болѣе широкіе размѣры, вѣроятно отъ большей степени вліянія арабскаго фанатическаго начала. У самихъ арабовъ, какъ мы видѣли, было развито не столько чувство чести, сколько гордость, но испанцы могли заимствовать у арабовъ ту фанатическую преувеличенность, которую придавали они своимъ чувствамъ, и вотъ она-то, влившись въ рыцарское чувство чести, довела его въ Испаніи до громаднѣйшихъ размѣровъ. Діего, отецъ Родрига (Сида) ищетъ себѣ мстителя за нанесенную ему пощечину. Испытывая сыновей своихъ, онъ со всей силы сжимаетъ руки двумъ старшимъ; они умоляютъ его выпустить руки ихъ, потому что иначе они умрутъ. Но когда онъ подходитъ къ Родригу, уже почти схоронивъ надежду найти мстителя, такъ какъ онъ не нашелся въ лицѣ двухъ старшихъ сыновей,—этотъ младшій, съ глазами красными отъ крови, «какъ у гирканской тигрицы», въ припадкѣ ярости и дерзости, говоритъ ему: «выпусти руки мои, отецъ, или горе тебѣ! Выпусти ихъ, ибо тебѣ мало поможетъ, что ты отецъ мой; ты не удо-

влетворишь меня словомъ, но этою самою рукою я вырву у тебя внутренность, и перстъ мой проложитъ себѣ дорогу вмѣсто кинжала»; а старый отецъ, плача отъ радости, отвѣчаетъ на это: «сынъ души моей, гнѣвъ твой ободряетъ меня и твое негодованіе меня радуетъ. Эти руки, мой Родригъ,—покажи всю силу ихъ въ отомщеніе за мою честь, которая пропала, если не будетъ снова завоевана и возвращена мнѣ тобою». У Жуковскаго, подражавшаго гердерову переводу романсовъ о Сидѣ, черта эта представляется въ болѣе смягченномъ видѣ. Уста христіанскаго поэта не могли выговорить святотатственной мысли, что самыя права отца не удержатъ сына поднять на него руку. Вотъ какой оборотъ приданъ словамъ Родриго у Жуковскаго:

Развяжи, отецъ, мнѣ руки!
Развяжи! *когда бъ ты не былъ*
Мой отецъ, я не словами
Далъ себѣ тогда бъ управу;
Я бы собственной рукою
Внутренность твою исторгнулъ,
Мнѣ мечемъ или кинжаломъ
Были пальцы бы мои!

Чѣмъ болѣе подвигаемся мы впередъ въ разсмотрѣніи свойствъ рыцарскаго героизма, тѣмъ болѣе выростаетъ передъ нами нравственное его величіе, тѣмъ далѣе входимъ мы въ міръ новаго человѣчества, готовящагося къ лучшей, возвышеннѣйшей жизни. Уже идея чести, почти незнакомая древнему міру, не смотря на всѣ свои крайности была признакомъ того вѣса, какой получило въ общемъ мнѣніи нравственное достоинство, а также пламеннаго желанія выказать его въ себѣ, какъ бы пощеголять имъ передъ всѣми, именно *пощеголять*, ибо въ рыцарской добродѣтели было вообще какое-то щегольство. Теперь мы войдемъ въ кругъ добродѣтелей, еще болѣе возвышенныхъ, вытекавшихъ изъ третьей идеи героизма, изъ идеи *защиты ближняго*. На порогѣ стоитъ тутъ менѣе благородная степень ея — защита близкаго человѣка, обыкновенно соединенная съ местью. И такъ тутъ участвуетъ кровное, т. е. нѣсколько эгоистическое начало, страстное чувство личной ненависти къ врагу близкаго человѣка. Сильно развитая въ жизни арабовъ и германцевъ, не чуждая и кельтамъ, не смотря на ихъ кротость, эта родовая месть перешла также въ рыцарскій міръ и умѣла ужиться въ немъ съ христіанствомъ. Аріосто совершенно вѣрно передаетъ тѣ понятія о мести, какія видимъ мы въ рыцарской поэзіи, заставляя Олинду, отравившую на могилѣ мужа его убійцу, взывать къ тѣни убитаго: «о, постарайся вымолить мнѣ позволенье быть съ тобою сегодня въ эдемѣ; если Господь скажетъ, что туда нельзя войти безъ заслуги, то отвѣчай, что я несу ее съ собою, ибо я приношу трупъ

этого дикаго чудовища, какъ побѣдный трофей мой, для украшенія святаго храма, а можетъ ли быть заслуга выше и дороже убіенія подобнаго изверга?» Кромѣ того, по своему обыкновенію всему придавать огромные размѣры, рыцарство раздвинуло границы мести, и чрезъ то самое довело ее до послѣдняго издыханія, уничтожило въ ней то, что составляло ея душу. Оно стало мстить за каждаго обиженнаго, хотя бы мстящій вовсе не зналъ его. Такимъ образомъ оно уничтожило въ мести кровное эгоистическое начало, уничтожило въ ней страстную силу личной ненависти, и внесло въ нее начало общечеловѣческое т. е обратило ее изъ мести—въ нравственную кару за нарушеніе человѣческихъ правъ. Передуръ, видя страшную обиду, нанесенную Кеемъ одной дамѣ, которую онъ только въ первый разъ видитъ, рѣшается во что бы то ни стало наказать его за нее (*). А Кингримурзель, вызвавъ Гавана на поединскъ для отомщенія ему за отца, когда на Гавана нападаютъ вассалы Фергулахта, готовъ самъ, за обиду нанесенную врагу своему, мстить своему королю. Чувство защиты ближняго было въ состояніи доходить иногда въ понятіяхъ рыцарскаго міра до того, что силою его не только побѣждалось чувство личной ненависти, но даже возбуждалось отвращеніе отъ мести и презрѣніе къ тому, кто предавался ей. Такъ у Аріоста Аріодантъ, увѣренный въ измѣнѣ своей возлюбленной, приходитъ въ негодованіе, узнавъ, что братъ его хочетъ отомстить ей, и для ея спасенія самъ вступаетъ съ нимъ бой. Конечно, тутъ заговорило чувство прежней любви, но въ древнемъ мірѣ чувство это, однажды обратившись въ ненависть, не могло бы уже воскреснуть; тамъ долгомъ была непримиримость, напротивъ въ юности новаго міра уже начинала возникать первая заря новаго долга—*прощенія*.

Идея защиты ближняго выражается сперва такимъ поданіемъ помощи ему, которое можетъ обойтись не слишкомъ дорого подающему ее. Тутъ тотчасъ представляется намъ *гостепріимство*, эта общая добродѣтель патріархальныхъ народовъ, коей сильное развитіе, доходящее иногда и до пожертвованій, видѣли мы у арабовъ. Перейдя въ рыцарство, она получила въ немъ свой кругъ правъ и обязанностей. Безопасность гостя отъ всякихъ нападеній матеріальныхъ и нравственныхъ составляла тутъ первое условіе. Кингримурзель рѣзко говоритъ королю Фергулахту, когда онъ нападаетъ на Гавана: «ты лишишься всей славы дѣлъ своихъ, если убьешь своего гостя.» И поэтъ, очень хорошо зная, что Гаванъ самъ своимъ своеволіемъ заставилъ короля напасть на него, всетаки соглашается съ Кингримурзелемъ и говоритъ отъ своего лица: «я не хочу васъ обманывать и не могу не сказать прямо, что Фергулахтъ забылъ истинный долгъ свой въ отношеніи къ достойному своему гостю».—Мы видѣли уже у арабовъ

(*) Villemarquè, Contes populaires des Anciens Bretons, t. 2, 133–253.

щедрость къ гостю; въ рыцарскомъ мірѣ и это дошло до величайшаго щегольства: рыцари задаривали гостей своихъ съ величайшею щедростію, стараясь блеснуть великолѣпіемъ подарковъ. И это считается столь священною обязанностію, что въ поэмѣ «Гудруна» королева Ута, не смотря на то, что глубоко огорчена несчастіемъ своего сына, похищеннаго грифомъ во время пиршества, имѣетъ еще довольно присутствія духа, чтобы удерживать гостей, говоря имъ: «вы не имѣете права пренебрегать моимъ серебромъ и золотомъ; у насъ есть еще чѣмъ дарить, и мы вамъ отъ души рады.»— Но не всегда побужденіемъ къ щедрости было одно щегольство; подъ вліяніемъ чувства вѣрности, она имѣла иногда цѣлію служить благу вассаловъ. Такъ таже Ута, склоняя мужа сдѣлать роскошный пиръ, говоритъ: «это черта достойная осужденія въ богатомъ государѣ, когда онъ накапливаетъ неизмѣримое состояніе и неохотно дѣлитъ его съ своими вассалами, которые спасаютъ его отъ бѣдъ.» Безъ сомнѣнія, тутъ принимала участіе и христіанская идея, и подъ вліяніемъ ея щедрость, вознаграждавшаяся сперва удовольствіемъ провести время съ названными гостями, мало по малу получала безкорыстное назначеніе служить преимущественно нуждамъ *бѣдныхъ рыцарей*. Такъ про Гамурета въ «Парцивалѣ» вассалы его говорятъ, что кто только нуждается, можетъ итти къ ихъ сюзерену, и онъ облегчитъ его отъ тяжести бѣдъ. А въ наставленіи Гурнеманса только-что посвященному въ рыцари Парцивалю, находится вотъ какая тонкая черта человѣколюбія: «храни всегда въ сердцѣ состраданіе къ такому нуждающемуся, который изъ *чувства стыда не можетъ просить милостыни.*»

Идея защиты ближняго мало по малу дорастала до такой высоты, что была въ состояніи побѣждать то опьяненіе воинской страсти, которое заставляло въ пылу битвы бить враговъ безъ разбора, а при взятіи города истреблять, изъ ненависти ко всему вражьему, самыхъ женщинъ и дѣтей. Въ мірѣ рыцарскомъ явилось стремленіе защищать побѣжденныхъ отъ ярости воиновъ; этого чувства *пощады къ падшему* не надобно смѣшивать съ чувствомъ *уваженія къ мужеству* противника, которое было развито не только въ кельтскомъ но и въ древне-греческомъ мірѣ. Это чувство пощады могло развиться только подъ вліяніемъ христіанства, какъ ни естественно, какъ ни обыкновенно оно теперь на наши глаза; тутъ руководило не уваженіе къ чужому мужеству, ибо пощада оказывалась преимущественно слабымъ или ослабѣвшимъ,—а чувство уваженія именно къ слабости, къ бѣдѣ ближняго. Въ поэмѣ «Гудруна» рыцари берутъ непріятельскій городъ, и видя истребленіе въ немъ даже младенцевъ, одинъ изъ рыцарей говоритъ старому Вате: «вѣдь эти бѣдныя дѣти не виноваты въ погибели друзей нашихъ, такъ пощади же ихъ въ честь Господу Богу.» А Вате отвѣчаетъ на это: «у тебя ребяческій духъ,—тебѣ кажется дѣльнымъ, если я оставлю въ живыхъ этихъ дѣтей, которыя плачутъ теперь въ

колыбели? А дай имъ вырости—и я не рѣшусь имъ ввѣриться, какъ не ввѣрюсь какому нибудь дикому саксонцу.»-Изъ этихъ послѣднихъ словъ видно, что очень трудно было естественному чувству пощады одержать верхъ надъ началомъ истребленія враговъ. Но если тутъ ему пришлось бороться съ житейскимъ благоразуміемъ грубаго воина, то едвали не труднѣе было ему побѣдить то безсознательное остервенѣніе, съ какимъ большинство подобныхъ воиновъ, разъяренное трудностями битвы, предается ненасытной жаждѣ крови, изъ чьихъ бы ранъ ни лилась она. Жители одного города, который былъ спасенъ Парцивалемъ отъ продолжительной осады, въ ненасытимой мести избивали многихъ, уже тяжело раненныхъ; но Парциваль не могъ снести этого, онъ сталъ бранить ихъ, и они должны были оставить свое звѣрство. Въ одной поэмѣ даже самые великаны, эти избранные представители безчувственной матеріальной силы, являются способными очнуться среди нехристіанской своей жизни и пожалѣть о крайностяхъ ея, правда, болѣе изъ чувства уваженія къ Константинополю, въ коемъ предавались они звѣрству, къ этому городу, славному бытностію въ немъ семерыхъ апостоловъ, нежели изъ истиннаго человѣколюбія (*) Но отъ великановъ и это уже много!

Въ нѣкоторомъ смыслѣ для того, чтобы остановиться среди безсознательнаго остервенѣнія противъ немощныхъ уже враговъ, нужно болѣе нравственной силы, нежели для того, чтобы съ полнымъ присутствіемъ сознанія броситься на защиту ближняго отъ враговъ его. Потому не удивительно, если мы могли видѣть сильное развитіе этой послѣдней черты у кельтовъ, а пощады къ изнемогшимъ врагамъ въ пылу самой битвы у нихъ не встрѣчали. Но идея защиты ближняго, представляющаяся намъ въ кельтской поэзіи цѣлію подвиговъ только для самыхъ избранныхъ героевъ, въ понятіяхъ рыцарства сдѣлалась непремѣннымъ условіемъ жизни каждаго рыцаря, и однимъ изъ главныхъ предметовъ нравственнаго щегольства его. Средневѣковая поэзія рѣшительно щеголяетъ множествомъ плѣнницъ, коихъ каждому изъ героевъ приходилось освобождать не смотря на то, что ихъ нужно было отстаивать не всегда у людей, а по большей части у колдуновъ всемогущихъ, на преувеличеніе силы коихъ поэзія средневѣковая была рѣшительно неистощима. Но рыцари освобождаютъ не однихъ только женщинъ; они готовы испытать самыя страшныя трудности и для спасенія себѣ подобнаго,—и какъ бы ни тѣшила ихъ при этомъ мысль о славѣ, всетаки нельзя не признать, что нѣкоторое вліяніе на эти подвиги за ближняго имѣло и безкорыстное чувство христіанской любви; оно облегчало труды мыслію о славѣ вѣчной и сладостью посвятить свои силы спасенію многихъ. Эта высокая мысль обреченія личности

(*) König Röther (Genthe, 1, B., 49–91),

на службу общему благу превосходно выражена въ тѣхъ словахъ, кои Аріосто влагаетъ въ уста Астольфу, когда пустынникъ совѣтуетъ ему не сражаться съ великаномъ: «ежели рука Всевышняго, говоритъ Астольфъ, управитъ оружіе мое такъ, что я останусь въ живыхъ, а онъ умретъ, то я вѣдь обезпечу для тысячь проѣздъ по этому пути, и такъ польза тутъ важнѣе чѣмъ потеря, ибо для спасенія безчисленнаго сонма людей смерть одного человѣка—ничтожная цѣна» И Аріосто, заключивъ въ свою поэму весь духъ среднихъ вѣковъ, достойнымъ образомъ увѣнчалъ его тѣмъ, что внесъ къ нее и ту великую идею, которая начала уже возникать въ этомъ духѣ — идею кары Божіей за уклоненіе личной воли отъ служенія общему благу. Апостолъ Іоаннъ, съ которымъ Астольфъ посѣщаетъ царство луны, объясняетъ ему причину помѣшательства роландова слѣдующимъ образомъ: «вашъ Роландъ дурно заплатилъ Господу за ниспосланное ему столь щедро благодѣяніе—физическую силу,—ибо когда народъ болѣе всего въ немъ нуждался, онъ менѣе всего заботился о помощи ему; его до такой степени снѣдала позорная страсть къ язычницѣ, что онъ два раза посягалъ изъ за нея на жизнь своего зятя.» Но какъ ни великъ былъ подвигъ защиты ближняго мечемъ, всетаки онъ вознаграждался какъ самымъ удовольствіемъ употребить оружіе, такъ и славою, какую доставляло искусное употребленіе его; несравненно болѣе нравственной силы нужно было для того, чтобы спасти ближняго безъ помощи оружія, безъ всякаго блеска побѣды. И вотъ Аріосто представляетъ намъ примѣръ такого рода. Сакрипантъ преслѣдуетъ заклятаго врага своего Родомонта, сгарая жаждою по-скорѣе сразиться съ нимъ; вдругъ видитъ онъ утопающую въ рѣкѣ женщину,—и опасеніе упустить изъ рукъ врага не мѣшаетъ ему броситься въ рѣку и спасти утопающую. Тутъ уже явно вліяніе христіанства; только оно могло внести въ грудь грубаго воина такое скромное, вполнѣ безкорыстное человѣколюбіе.

Мы разсмотрѣли весь обширный кругъ рыцарскихъ добродѣтелей со всѣми ихъ многочисленными видоизмѣненіями; теперь считаемъ необходимымъ замѣтить, что не одно чувство защиты ближняго, но вообще всѣ рыцарскія добродѣтели средневѣковая поэзія придавала не какимъ нибудь немногимъ героямъ: ими щедро надѣлены почти всѣ они. Почти каждый совершаетъ въ средневѣковыхъ поэмахъ подвиги всѣхъ разобранныхъ нами родовъ, совершаетъ ихъ въ такомъ количествѣ, съ такою жаждою къ нимъ, что кажется, будто онъ положилъ себѣ цѣлію непремѣнно осуществить въ своей жизни всѣ стороны рыцарскаго идеала, и, (употребляемъ снова попадавшееся уже намъ слово) *щегольнуть* ими передъ другими. Дѣйствительно подвиги эти, нельзя сказать чтобъ всегда, но по бо́льшей части, совершаются такъ, что побужденіемъ къ нимъ служитъ не внутреннее убѣжденіе, не безкорыстное служеніе добру, а ребяческое желаніе щегольнуть; бывали и

исключенія, и мы успѣли уже познакомиться съ примѣрами болѣе глубокой добродѣтели. Но и при всей господствующей силѣ нравственнаго щегольства нельзя не видѣть въ рыцарскомъ героизмѣ огромнаго шага впередъ. И въ древнемъ героизмѣ было свое щегольство, но чѣмъ? Смѣлою игрою въ физическія силы. Юность новаго человѣчества познала щегольство, болѣе благородное: она пристрастилась къ игрѣ въ *благородное употребленіе* матеріальныхъ силъ, къ игрѣ въ воинскія *добродѣтели*. Молодость всегда болѣе или менѣе любитъ поиграть; но самый характеръ игры не указываетъ ли на то, каковъ долженъ быть со временемъ характеръ здравой мужеской дѣятельности? Юность, которую поэзія представила играющею въ добродѣтели, явнымъ образомъ указывала на то, что человѣчество готовилось въ годы зрѣлаго мужества разумно осуществлять эти добродѣтели въ своей жизни. Но настали-ли они, эти годы зрѣлаго мужества, для нашего, столько уже вѣковъ возраждаемаго христіанствомъ человѣчества? Едвали. Если оно до сихъ поръ не имѣетъ еще, какъ мы видѣли, истинно-христіанской поэзіи, то тѣмъ менѣе могло успѣть въ истинно-христіанской жизни. Но оно уже значительно приблизилось къ ней—благодаря успѣхамъ просвѣщенія. Многимъ можетъ показаться парадоксомъ, но для каждаго, сколько нибудь вникнувшаго въ исторію, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что вѣкъ нашъ, такъ часто упрекаемый въ холодности, бездушіи и безвѣріи, всетаки несравненно гуманнѣе, честнѣе и ближе къ истинному евангельскому духу, нежели пресловутая, такъ-называемая *благочестивая* старина. Мы познакомились съ идеалами средневѣковой поэзіи,—но то были *идеалы поэзіи*, а какъ мало отражались они въ жизни, достаточно доказываетъ исторія, одна способная отрезвлять насъ отъ всякаго хмѣля восторговъ и увлеченій... Мы должны благодарить вѣкъ нашъ даже и за то, что въ немъ уже невозможны тѣ фанатическія добродѣтели, которыя только пародировали добродѣтель, хотя онѣ, благодаря Бога, и въ то время не достигали въ жизни тѣхъ размѣровъ, какіе придавала имъ поэзія. Возвеличимъ просвѣщеніе и за то, что, благодаря ему, теперь уже невозможно и то нечестивое благочестіе, отъ котораго пашетъ воздухомъ инквизиціи и изъ нѣдръ коего несется богохульное искаженіе истины и гнусная клевета на Спасителя міра.

Быть можетъ, ничто такъ сильно не поддерживало въ рыцарствѣ страсти блеснуть подвигами, какъ отношенія рыцаря къ женщинѣ, которыя и сами по себѣ были очень часто не чѣмъ инымъ, какъ обычною игрою въ чувства и обязанности. Отношенія къ женщинѣ и развившаяся изъ нихъ рыцарская любовь составляютъ одну изъ тѣхъ сторонъ средневѣковой жизни, которыя скорѣе всего могутъ подать поводъ къ возраженіямъ противъ идеальности средневѣковой поэзіи. Дѣйствительно, она будетъ въ этомъ отношеніи очень не идеальна, если мы станемъ искать въ ней христіанской чистоты женскаго идеала и чув-

ства любви; но опять этого-то и не слѣдуетъ искать въ ней. Какъ идеалъ человѣка вообще составился въ рыцарскомъ мірѣ изъ смѣшенія характеристическихъ особенностей идеала этого у народовъ, подѣйствовавшихъ на рыцарство, такъ точно и рыцарскій идеалъ женщины долженъ былъ составиться изъ сліянія отдѣльныхъ женскихъ идеаловъ всѣхъ этихъ народовъ. Нѣжность чувствъ и болѣзненная привязчивость кельтской женщины, грубо-воинственный героизмъ и неумолимая мстительность германской, знойный порывъ страсти и восторженная сговорчивость восточной, наконецъ скромная простота и цѣломудренная вѣрность женщины-христіанки,—всѣ эти разнородныя свойства должны были войти въ составъ рыцарскаго женскаго идеала. Основнымъ началомъ всѣхъ этихъ особенностей должно было сдѣлаться то общее чувство, которое въ различныхъ народностяхъ только проявилось различнымъ образомъ, а въ основаніи своемъ было одно и тоже, то чувство, которое заставляло кельтскую дѣву умирать съ тоски на могилѣ милаго, германскую побуждало долго носить въ груди своей мщеніе за друга и наконецъ воздвигать надгробный холмъ изъ труповъ, восточную стремило бросаться среди страстнаго забытья въ объятія мужчины и просить у него любви, наконецъ христіанской женщинѣ давало твердость изъ вѣрности къ мужу цѣлые годы терпѣть уничиженіе и смиренно ждать помощи отъ Бога. Какое же это было общее чувство? Очевидно *сила привязанности*. Вотъ эта-то сила привязанности сдѣлалась основнымъ началомъ рыцарскаго идеала женщины; вотъ она-то освящала любовь ея, какимъ бы образомъ и въ отношеніи къ кому ни проявлялась бы она: этого мало, — въ понятіяхъ рыцарства особенная цѣна приписывалась именно любви не къ мужу, а къ милому (по-мимо мужа; это-то и была идеальная любовь). До насъ дошелъ особенный кодексъ узаконеній, по коимъ производился дамами судъ при такъ-называемыхъ «дворахъ любви» въ Провансѣ (*). Между статьями его мы читаемъ: «брачныя узы не могутъ быть законнымъ предлогомъ, увольняющимъ отъ любви» —Кромѣ того до насъ дошли нѣкоторые изъ приговоровъ, произнесенныхъ дамами на подобныхъ судахъ. Такъ однажды былъ заданъ вопросъ: «истинная любовь можетъ-ли существовать между людьми, находящимися въ супружествѣ?» и на это воспослѣдовалъ слѣдующій приговоръ графини шампанской: «мы говоримъ и утверждаемъ *par la teneur des présentes*, что любовь не можетъ простирать права свои на находящихся въ супружествѣ. Дѣйствительно, любовники доставляютъ другъ другу все по *взаимному чувству и добровольно* (gratuitement), *не будучи принуждаемы ни какимъ поводомъ необходимости*, тогда какъ супруги *обязались долгомъ подчиняться* одинъ въ отношеніи къ другому обоюднымъ желаніямъ,

(*) Raynouard, Chants des Troubadours, (t. 2, CIII—CXXIV.)

и ни въ чемъ не отказывать другъ другу». — Есть еще одно историческое свидѣтельство, изъ коего со всею ясностью видно, что дѣйствительно любовь между супругами не считалась настоящею любовью и не могла служить законнымъ предлогомъ къ отказу въ любви домогающемуся ее. Королевѣ Элеонорѣ было предложено на рѣшеніе дѣло слѣдующаго рода: «одинъ рыцарь влюбился въ даму, коей сердце было уже связано обязательствомъ любви къ другому; но она обѣщала ему свою благосклонность въ томъ случаѣ, если когда-нибудь ей пришлось бы лишиться любви своего милаго Немного спустя и дама вышла за-мужъ, и любовникъ ея женился. Тогда рыцарь сталъ домогаться любви у новобрачной, она воспротивилась, утверждая, что вовсе не лишилась любви своего милаго» Дама, очевидно, ссылалась на то, что ни ея замужество, ни женитьба любовника не могли уничтожить ихъ любви. А королева Элеонора, вѣроятно желая вознаградить рыцаря за постоянство его домогательствъ, умѣла изъ того же закона вывести рѣшеніе въ пользу рыцаря: «мы не смѣемъ, гласитъ ея приговоръ, противорѣчить рѣшенію графини шампанской, которая на торжественномъ судѣ постановила, что истинная любовь не можетъ существовать между супругами. Итакъ мы подтверждаемъ, что поименованная дама не должна отказывать рыцарю въ обѣщанной ему любви».—Какимъ же образомъ объяснить намъ это странное явленіе? Вспомнимъ основаніе, приведенное въ рѣшеніи графини шампанской: любовники соединяются другъ съ другомъ *по взаимному чувству и добровольно, не будучи побуждаемы къ тому необходимостью*, а супруги *обязались подчиняться одинъ желаніямъ другаго*. И такъ, по этому толкованію, на сторонѣ супруговъ — одно холодное обязательство; на сторонѣ любовниковъ — свобода любви, при какой только и возможна *сила привязанности*. Брачные союзы въ тѣ грубыя времена по большей части совершались изъ разсчета, изъ видовъ матеріальной выгоды, (хотя обыкновенно увѣряютъ, что это исключительное явленіе нашего *просвѣщеннаго* вѣка, а въ блаженную старину было совсѣмъ другое) а при этомъ, очевидно, не могло быть *силы привязанности* между супругами; этой *силы привязанности*, которая ставилась въ женщинѣ выше всего, стали искать въ любви свободной, въ любви не между супругами, и вотъ по этому-то она и сдѣлалась идеальной любовью. Такъ толкуетъ это Форіель. (*) Итакъ удивительно ли, если въ романѣ «Жерардъ Руссильонскій» мы встрѣчаемъ черту слѣдующаго рода: любезная Жерарда принуждена выйти за-мужъ за короля; чтобы хоть сколько нибудь утѣшить себя, Жерардъ женится на женщинѣ къ ней близкой—на сестрѣ ея. Новобрачная королева въ сопровожденіи двухъ рыцарей, приходитъ къ нему проститься; она благодаритъ

(*) Histoire de la Poésie Provençale.

его за то, что онъ, изъ любви къ ней (pour l'amour d'elle) женится на сестрѣ ея, и говоритъ рыцарямъ: «будьте вы, и ты также, милая сестра, повѣренная моихъ мыслей, и особливо Ты, о Христосъ Спаситель, моими свидѣтелями,—знайте всѣ, что я отдаю любовь мою герцогу Жерарду вмѣстѣ съ этимъ кольцёмъ и этою блестящею розою изъ моего ожерелья; я люблю его болѣе, нежели моего отца и моего мужа, и не могу удержаться отъ слезъ при его отъѣздѣ.» Послѣ этого они разстались, но любовь ихъ продолжалась во всю жизнь и притомъ такъ, по свидѣтельству поэта, что никогда не было между ними *ничего дурнаго*, даже ничего, кромѣ *нѣжнаго желанія* (tendre vouloir) *и тайныхъ мыслей*. И когда въ послѣдствіи Жерардъ, войдя въ распрю съ королемъ, лишился своихъ владѣній, королева рѣшается просить за него, и король, знающій ихъ отношенія, не смотря на то исполняетъ ея просьбу и прощаетъ Жерарда: явно, что онъ побуждается къ тому силою общественнаго мнѣнія, оправдывающаго отношенія королевы къ Жерарду.—Нравственность среднихъ вѣковъ была еще слишкомъ юна въ христіанскомъ смыслѣ, чтобы дорасти до такого мощнаго чувства долга, которое заставляло бы любить мужа только потому что онъ мужъ; но уже шагъ впередъ, уже явный плодъ новаго нравственнаго начала былъ въ самой той свободѣ женской любви, какую видимъ въ рыцарствѣ и которой рѣшительно не было въ древнемъ мірѣ. Въ нѣмецкомъ «Парцивалѣ» король Мельянцъ добивается руки Обилоты, дочери своего вассала. Обилота, любя его въ душѣ, не хочетъ вдругъ склониться на его просьбы, и предупреждаетъ Мельянца, что зависимость отъ него отца ея не можетъ имѣть никакого вліянія на ея отношенія къ нему. «Я ни отъ кого не получала лена, говоритъ она, я совершенно свободна!» — И то уже великій нравственный успѣхъ, что женщина перестала быть игралищемъ своевольныхъ пожеланій мужчины, что безъ ея свободной воли сдѣлалась невозможною любовь. Насиліе считалось уже величайшимъ пятномъ для рыцарства. Въ томъ же «Парцивалѣ» король Артуръ, которому пришлось судить одного рыцаря за насиліе, говоритъ въ тылу пламеннаго негодованія; «весь свѣтъ долженъ вопіять противъ этого нечестиваго поступка; горе дню, которому пришлось возсіять, чтобы озарить свѣтомъ своимъ этотъ поступокъ; горе и мнѣ, что я долженъ произнесть приговоръ, что я сегодня судіею!» Въ этомъ заклейменіи позоромъ одного изъ обычныхъ явленій жизни грубыхъ временъ опять нельзя не видѣть явнаго вліянія христіанства. Въ рыцарскомъ мірѣ уже существовала мысль, что любовь между людьми ненаходящимися въ супружествѣ должна бы по на стоящему ограничиваться одною привязанностью душъ; въ этихъ предѣлахъ и оставалась она въ лицѣ Жерарда Руссильонскаго и его любезной. Въ первой половинѣ «Романа Розы» *Amour* даетъ слѣдующіе совѣты раненному имъ поэту: «служи всѣмъ женщинамъ и почитай ихъ... Не раздѣляй своего сердца, но отдай его нераздѣльно въ однѣ

руки, и, разъ отдавъ, уже не бери назадъ; тогда ты познаешь боль и напасти любви; въ отдаленіи отъ твоей дамы, ты будешь уноситься къ ней сердцемъ, ты будешь искать ее, и часто по напрасну; если тебѣ дано будетъ счастіе подойти къ ней, ты не посмѣешь заговорить съ нею, а когда она удалится, ты будешь раскаяваться въ своемъ молчаніи». Далѣе онъ позволяетъ ему ночью прійти къ дверямъ возлюбленной и только вздыхать у нихъ—не болѣе (*). Но было бы слишкомъ много для среднихъ вѣковъ, еслибъ эта цѣломудренность отношеній сдѣлалась господствующимъ правиломъ; она уже поднимала свой голосъ и была выражаема поэзіею, но сила привязанности, кипучая и знойная при всемъ пылѣ юности, всетаки еще грубой, легко увлекала въ порывѣ своемъ за предѣлы, и переходъ ея отъ душевнаго къ чувственному вовсе не считался позорнымъ; онъ выкупался и освящался самою силою и свободою привязанности. Это доказывается примѣрами средневѣковой жизни, между коими на первомъ планѣ возстаетъ передъ нами страстный образъ Элойзы, которая уже изъ подъ сѣни монастырской не стыдилась писать Абеляру: «можетъ быть званіе супруги было бы для меня почетнѣе, но мнѣ гораздо слаще зваться твоею гетерою или наложницею» (**). Извѣстно, что общественное мнѣніе почтило эту женщину славою безвинной страдалицы за высокое чувство любви.—Чтоже удивительнаго, если примѣры сильной, но не законной любви встрѣчаются намъ нерѣдко въ средневѣковой поэзіи? Она выставляетъ ихъ, какъ нѣчто достойное и благородное; и вольное обращеніе, какое позволяетъ себѣ въ «Парцивалѣ» рыцарь Гаванъ съ принцесою Асконіею, позволяетъ себѣ съ ея согласія, не мѣшаетъ поэту отзываться объ ней слѣдующимъ образомъ: «если *женская честь* есть высокая прибыль, то она много доставила себѣ ею, будучи до такой степени чужда *всякому обману*, что заслужила славу за свою *чистоту*.» Изъ этого отзыва видно, что главною чертою женской добродѣтели считалась непричастность ея никакому обману, т. е. вѣрность въ любви, неподдѣльность и искренность ея привязанности; вотъ въ чемъ должна была состоять женская честь и женская чистота, а совершенная свобода въ выборѣ предмета любви, если только любовь была сильная и искренняя, вовсе не лишала чести. Какъ мало щекотлива была на этотъ счетъ рыцарская нравственность, видно изъ одной средневѣковой нѣмецкой повѣсти (***). Тутъ является одинъ юноша, который съ особеннымъ усердіемъ чтитъ св. Гертруду и постоянно молится ей. Однажды, радушно принятый во время путешествія женою од-

---

(*) Sur le Roman de la Rose, par Ampère, Revue des Deux Mondes, 1843 p. 441.

(**) Villemain, Tableau de la Litterature an Moyen Age.

(***) Die Treue Magd (Genthe, 1 B., 445—454).

ного рыцаря, пользуясь отсутствіемъ ея мужа онъ позволяетъ себѣ, разумѣется съ ея добровольнаго согласія, вступить въ его права. Вдругъ рано утромъ возвращается мужъ ея; какъ спастись дерзкому юношѣ? Но св. Гертруда заботится о немъ, она внушаетъ служанкѣ его возлюбленной—мысль зажечь амбаръ и тѣмъ отвлечь вернувшагося рыцаря отъ входа въ домъ. Пока онъ тушитъ пожаръ, юноша успѣваетъ спастись. Вотъ въ какой степени позволительною была, по понятіямъ рыцарства, незаконная любовь при сильной привязанности; съ нею дерзали соединять даже помощь небесныхъ покровителей. Аріосто совершенно вѣренъ рыцарскимъ нравамъ, когда его Ринальдъ, узнавъ, что въ Британіи женщина, находящаяся въ незаконной связи, осуждается на смерть, отзывается объ этомъ слѣдующимъ образомъ: «да будетъ проклятъ тотъ, кто выдумалъ подобный законъ, да будетъ проклятъ каждый, кто рѣшится слѣдовать ему; *та* женщина должна по справедливости умереть, которая оскорбила *отказомъ*, а совсѣмъ не та, которая посвятила жизнь свою вѣрному другу.»—И всѣ единогласно соглашаются у Аріоста съ Ринальдомъ.

Послѣ всего этого мы не найдемъ безнравственными въ рыцарскомъ смыслѣ извѣстные романы о «Ланцелотѣ» и «Тристанѣ». Любовь въ нихъ незаконная, но она соединяется съ силою привязанности, это любовь душъ могучихъ, готовыхъ на самоотверженіе, а по рыцарскимъ понятіямъ этимъ выкупалась незаконность любви. Тристанъ умираетъ съ горя, думая, что Изольда не хочетъ навѣстить его въ болѣзни, а Изольда, пріѣхавъ къ другу своему слишкомъ поздно, въ отчаяніи бросается на трупъ его и также умираетъ на немъ. Дикое-же въ ея страсти объясняется фаталистическою силою волшебнаго напитка, который по ошибкѣ выпиваетъ она вмѣстѣ съ Тристаномъ: желая ярче выразить силу этого напитка, неумѣренная фантазія среднихъ вѣковъ заставляетъ Изольду дать повѣленіе убить вѣрную Брангіану, которая, съ свойственнымъ среднимъ вѣкамъ фанатизмомъ вѣрности, пожертвовала для нея своею честію. Въ христіанскомъ смыслѣ, разумѣется, не только это, но и вся любовь Тристана и Изольды, Ланцелота и Жиневры въ высшей степени безнравственна, и эта безнравственность ея въ христіанскомъ смыслѣ выражена въ древнѣйшихъ романахъ, если ихъ разсматривать въ связи съ другими романами св. грааля. Незаконная любовь, какъ мы уже видѣли, мѣшаетъ и Тристану и Ланцелоту достигнуть обладанія граалемъ, хотя оба они — совершеннѣйшіе идеалы рыцарства. Какъ ни крѣпка ихъ любовь, но она соединяется съ угрызеніями совѣсти, и Ланцелотъ и Жиневра даже идутъ въ монастырь по смерти супруга Жиневры, короля Артура. В. Шмидтъ, выставляющій эту нравственную сторону упомянутыхъ романовъ, очень основательно замѣчаетъ, что Дунлопу не слѣдовало смѣяться надъ поступкомъ Жиневры, которая, по его словамъ, будто бы «только до тѣхъ поръ считала любовь свою къ Тристану пріятнымъ удовольствіемъ, пока она бы-

ла преступленіемъ» (такъ какъ по смерти мужа она могла бы соединиться съ Тристаномъ законнымъ бракомъ). И Шмидтъ, можетъ быть, правъ, полагая, что авторъ хотѣлъ показать невозможность счастливаго супружества между людьми находившимися въ незаконной связи. Въ послѣдствіи, когда романы о Ланцелотѣ и Тристанѣ совершенно выдѣлились изъ круга романовъ о св. граалѣ, и сдѣлались просто любовными романами, въ нихъ болѣе выказался безнравственно-чувственный элементъ. Вообще позднѣйшіе рыцарскіе романы, XIV вѣка, (они уже всѣ прозаическіе, тогда какъ первоначально романы были въ стихахъ) представляютъ несравненно болѣе чувственнаго, нежели древнѣйшіе; они нерѣдко становятся скандалёзными до отвратительности, и это довольно-понятно: то былъ уже вѣкъ упадка рыцарской жизни, правила ея уже теряли авторитетъ свой, крайность и нелѣпость многихъ изъ нихъ уже чувствовались, а новыя правила жизни еще не сложились. Это была эпоха переходная, а такія эпохи обыкновенно бываютъ безнравственны. Ежели и нашъ вѣкъ дѣйствительно холоденъ и матеріаленъ (хотя, разумѣется, не въ такой степени, какъ хотятъ доказать многіе), то это также отъ того, что онъ есть вѣкъ переходный. Между тѣмъ въ XIV вѣкѣ рыцарскіе романы еще переписывались, но уже не какъ образцы рыцарскихъ идеаловъ, которые явно утрачивали цѣну, а просто по привычкѣ и какъ пища для празднаго воображенія. Они были уже не эстетическимъ наслажденіемъ (которое всегда имѣетъ свою нравственную сторону), а просто средствомъ для препровожденія времени, поблаженіемъ праздности, а съ нею нерѣдко и порочныхъ наклонностей, обыкновенно вытекающихъ изъ нея. Къ довольно поздней эпохѣ относится и отдѣльный романъ объ Артурѣ, въ коемъ играетъ роль незаконнорожденный сынъ его Мордредъ (*). Впрочемъ и въ этомъ романѣ основа нравственная. Артуръ назначаетъ преемникомъ себѣ своего племянника Гавана, но Мордредъ, озлобленный этимъ, возстаетъ противъ Артура и убиваетъ его на войнѣ. Тутъ выставлены, такимъ образомъ, естественныя послѣдствія незаконнаго рожденія,—это какъ бы предварительный образчикъ того, что такъ художественно-благородно выражено Шекспиромъ въ отношеніяхъ Глостера къ Эдмунду (**). И вообще никакъ нельзя сказать, чтобы *всѣ* позднѣйшіе романы были безнравственны; напротивъ и въ нихъ встрѣчаются еще черты высокихъ рыцарскихъ добродѣтелей.

Мы говорили, что въ рыцарскомъ идеалѣ женщины соединялись различныя черты женскихъ идеаловъ, образовавшихся у тѣхъ народовъ, кои имѣли вліяніе на рыцарство. Мы встрѣчаемъ въ рыцарскихъ женщинахъ господство то кельтскаго идеала, то германскаго, то восточнаго

(*) Valentin Schmidt, Wienerjahrbücher, XXIX, 103,
(**) Король Лиръ.

и т. д., а иногда два различныхъ начала соединяются вмѣстѣ въ одномъ образѣ. Разсмотримъ теперь нѣкоторые изъ этихъ разнообразныхъ идеаловъ, кои всѣ, какъ мы сказали, въ сущности сходны, ибо проникнуты одною общею силою любви. Кельтское начало, кажется, замѣтно въ нѣжной, тихой любви Сигуны, которая никакъ не могла разстаться съ бездыханнымъ трупомъ Шіонатуландера и является въ средневѣковой поэзіи не иначе, какъ постоянно-плачущею надъ нимъ, пока она наконецъ не погребаетъ его и не основываетъ на его могилѣ монастыря, въ коемъ находитъ послѣдній пріютъ для своей грусти. Тутъ уже любовь ея проникается христіанскимъ началомъ, а въ самомъ зародышѣ своемъ она не чужда также вліянію классицизма, впрочемъ уже отживающей поры его — поры идиллизма. Первыя отношенія Сигуны къ Шіонатуландеру принадлежатъ къ пастушескому роду любви, которая въ средніе вѣка имѣла свой особенный родъ произведеній — *прованскіе пастореты*.—Лучшею представительницею германскаго элемента служитъ Кримгильда, эта неумолимая мстительница за Сигфрида. Образъ Кримгильды прямо взятъ изъ германской поэзіи; но, являясь въ Эддѣ подъ именемъ Гудруны, она проникнута тамъ чувствомъ родовой мести; а въ поэмѣ о «Нибелунгахъ» влито въ нее чувство любви, которая, въ слѣдствіе силы своей разражаясь местію за мужа, только громадными размѣрами этой мести, ея затаенностью и непоколебимостью въ ея выполненіи выражаетъ германскій элементъ, но выражаетъ его въ полной степени. Самою же силою привязанности своей къ убитому мужу и тою тихою нѣжностію чувствъ, которая придана ей въ началѣ поэмы и только постепенно изглаживается въ ней подъ тяжестью чисто-германской мести, Кримгильда болѣе напоминаетъ кельтскій элементъ. Нельзя также не замѣтить на ней христіанскаго отпечатка—именно въ той скромности и цѣломудренной затаенности чувства, съ какою предстаетъ она намъ при первомъ появленіи своемъ въ поэмѣ. Вообще же Кримгильда есть самое полное осуществленіе той *силы любви*, которая составляла для рыцарскаго міра самую главную черту женскаго идеала. Напрасно В. Гриммъ (*), сравнивая месть ея за мужа съ тою местію за братьевъ, которая приписана ей въ Эддѣ, говоритъ, будто бы первая потому отвратительнѣе второй, что она не предписана ни какимъ нравственнымъ закономъ; напротивъ, она вытекала изъ рыцарскихъ требованій *силы любви*, она совершенно идеальна въ смыслѣ этихъ требованіи, и въ ней мы видимъ рѣшительный шагъ впередъ на пути внутренней жизни, ибо въ ней свободныя узы сердца поставлены на мѣсто невольныхъ узъ крови. Кромѣ того Гриммъ, кажется, забылъ, что для кровнаго долга къ братьямъ, Гудруна въ Эддѣ забываетъ несравненно болѣе священный, кровный же долгъ любви къ своимъ дѣтямъ, ко-

(*) Grimm Deutsche Heldensage.

торыхъ она бездушно убиваетъ собственною рукою. Правда, это было *нравственно* по понятію древнихъ германцевъ, но это было нисколько не нравственнѣе кримгильдиной мести въ «Нибелунгахъ».

Германскому же элементу принадлежитъ личность Брюнгильды, этой дѣвы воительницы, которая защищаетъ дѣвство свое при помощи необычайныхъ физическихъ силъ и согласна отдаться только тому, кто одолѣетъ ее въ борьбѣ. Есть какое-то предзнаменованіе высокой нравственной свободы въ этомъ дикомъ защищеніи своей независимости; подобной возвышенной дикости не сыщемъ въ женщинахъ древняго міра. Поэтъ «Нибелунговъ» измѣнилъ характеръ Брюнгильды, заставивъ ее погубить Сигфрида изъ самолюбія и зависти къ Кримгильдѣ, тогда какъ въ Эддѣ, какъ намъ извѣстно, она мститъ ему за то, что онъ сдѣлался ей не вѣренъ, — и даже лишаетъ себя жизни вскорѣ по совершеніи мести. Это германская *дикая нѣжность* любви, подобія коей мы не находимъ въ кельтскомъ элементѣ. Тамъ женщина умѣла мстить *за* любимаго ею человѣка, но не *самому* любимому ею и разлюбившему ее человѣку. И рыцарская поэзія, осуществивъ въ лицѣ Кримгильды месть за мужа, не рѣшилась сохранить въ Брюнгильдѣ приписанную ей въ Эддѣ месть любимому ею человѣку, можетъ быть не только потому, что хотѣла отсутствіемъ чувства любви сдѣлать Брюнгильду совершенно ненавистною въ противоположность Кримгильдѣ, но и потому, что месть любимому человѣку показалась рыцарскому поэту слишкомъ противоестественною. Въ «Парцивалѣ»(*) встрѣчаемъ мы образъ Оргелузы, которой дикая грубость и странные пріемы въ дѣлѣ мести объясняются также германскимъ элементомъ. Отыскивая для мести за своего убитаго мужа самаго храбраго рыцаря, она старается грубымъ презрѣніемъ къ тѣмъ, которые домогаются руки ея, испытать ихъ постоянство и только сильнѣе подстрекнуть ихъ къ совершенію мести. Такъ, заставляя Гавана сражаться съ однимъ рыцаремъ, она издѣвается надъ нимъ слѣдующимъ образомъ: «если во время боя у васъ разорвется нижнее платье, то пожалѣйте объ этомъ ради дамъ, которыя смотрятъ на васъ сверху: что если онѣ будутъ свидѣтелями стыда вашего?» Но эта до такой степени грубая женщина способна сильно любить; она и издѣвается надъ Гаваномъ изъ неостывающей любви къ своему убитому мужу, изъ желанія тѣмъ самымъ подстрекнуть мужество Гавана и найти въ немъ мстителя. И когда Гаванъ переноситъ не только это, но и горшія испытанія, всегда соединенныя съ насмѣшками съ ея стороны, она наконецъ поручаетъ ему самое дѣло мести, и потомъ въ знакъ благодарности награждаетъ его своею любовью.

Вліяніе восточнаго элемента видимъ мы на тѣхъ рыцарскихъ женщинахъ, кои, увлекаемыя кипучею страстью, рѣшаются, подобно какой-

(*) Нѣмецкомъ, Вольфрама-фонъ-Эшенбахъ.

нибудь Теминѣ (*) сами предлагать любовь свою, даже вымаливать взаимную любовь рыцаря. Такова Памфлиза въ «Парцивалѣ», ищущая любви Гамурета. А въ романѣ Isaie le Triste (**) дочь короля Иріона, Марта, сама выражаетъ любовь свою къ герою романа въ письмѣ къ нему, а когда онъ въ слѣдствіе этого пріѣзжаетъ въ царство отца ея, она отправляется сама къ нему въ домъ, гдѣ окончательно доказываетъ ему любовь свою. Восточнымъ же элементомъ, можетъ быть, объясняется та сговорчивость, съ какою многія рыцарскія женщины отдаются въ руки мужчины. Въ рыцарскихъ романахъ сговорчивость эта обыкновенно соединяется съ рѣшимостью бѣжать въ слѣдъ за милымъ, какъ видимъ мы это въ одномъ изъ главныхъ женскихъ лицъ «Гудруны», въ «Королѣ Ротерѣ», въ «Освальтѣ» и другихъ поэмахъ. Женщина, рѣшающаяся бѣжать съ милымъ, обыкновенно восхваляется въ рыцарской поэзіи, ибо что побуждаетъ ее къ этому бѣгству, какъ не та-же *сила привязанности*, которая, по рыцарскимъ понятіямъ, въ женщинѣ выше всего. Самое дикое, самое грубо-восточное преувеличеніе этой силы любви видимъ мы въ романѣ «Фьерабрасъ» въ лицѣ Флоринары, дочери халифа Балана. Она влюблена въ рыцаря Гюи-де-Бургонь, и для любви этой жертвуетъ своей вѣрой, выгодами отца и отечества. Изъ любви къ Гюи она покровительствуетъ всѣмъ французамъ; когда многіе изъ нихъ попадаются въ плѣнъ къ отцу ея, она идетъ къ нимъ въ темницу, стражъ не хочетъ пустить ее, но юная дѣва наноситъ ему ударъ палкою съ такой силой, что у несчастнаго разомъ вываливаются оба глаза! Она переводитъ французовъ изъ тюрьмы въ свои чертоги; ея воспитательница хочетъ донести объ этомъ, но Флоринара, нимало не задумавшись, бросаетъ ее изъ окна въ воду.

Быть можетъ на отношеніяхъ мужчины къ женщинѣ въ рыцарской поэзіи отразился и нѣкоторый отпечатокъ древне-греческаго вліянія,— именно той простодушной близости и патріархальной наивности, какою запечатлѣны отношенія обоихъ половъ у Омира, преимущественно въ Одиссеѣ, этомъ произведеніи, оставившемъ столь замѣтные слѣды на средневѣковой поэзіи. Такъ Парциваль, сидя въ ваннѣ, былъ вдругъ удивленъ приходомъ молодыхъ женщинъ, которыя сами обмыли ему раны; примѣры подобной нестѣсненности обращенія очень не рѣдки въ рыцарской поэзіи и рѣшительно напоминаютъ Телемака, ведомаго въ баню дочерью Менелая. Но въ рыцарской поэзіи находимъ мы короткость еще болѣе удивляющую: такъ, когда Парциваль ночевалъ въ замкѣ Кондвирамуры, вдругъ отворилась дверь и сама Кондвирамура подошла къ его постели и легла на нее съ нимъ вмѣстѣ, чтобы удобнѣе переговорить о предстоящей битвѣ, только взявъ съ него напередъ слово не

(*) См. «Рустема и Зораба» Жуковскаго, пѣснь 1.

(**) Уже XIV в., по мнѣнію В. Шмидта (Wienerjahrb. XXIX, 101 и 102)

оскорблять ея чести. Какъ ни дика подобная грубость нравовъ, нельзя не подивиться той вѣрѣ въ благородство рыцаря, съ какимъ женщина рѣшалась входить съ нимъ въ столь тѣсныя отношенія. Эта сила цѣломудрія среди самой грубости блистательно выказывается въ завоеваніи Сигфридомъ Брюнгильды для Гунтера, при чемъ онъ, какъ извѣстно, не воспользовался правами Гунтера (*). Подвигъ подобнаго рода повторяется въ повѣсти объ Энгельгардтѣ и Энгельрутѣ. А въ другой нѣмецкой поэмѣ (**) рыцарскому цѣломудрію представляется, какъ условіе спасенія изъ плѣна одной принцессы, испытаніе еще болѣе трудное, и одинъ рыцарь выходитъ изъ него побѣдителемъ. Хотя слабую тѣнь подобнаго цѣломудрія и можно найти въ омировской наивности и въ патріархальной грубости германцевъ, но такое сильное развитіе его, какое видимъ мы въ рыцарствѣ, не можетъ быть объяснено безъ вліянія христіанской нравственности, которая среди общей грубости нравовъ одерживала иногда блистательныя побѣды.

Кроткое начтіе христіанскаго элемента видимъ мы въ лицѣ Берты, жены Жерарда Руссильонскаго (***), этой Дамаянти рыцарскаго міра, которая въ продолженіи многихъ лѣтъ раздѣляетъ съ мужемъ всѣ бѣдствія изгнанія. Впрочемъ это постоянство нѣжной любви еще можетъ быть выведено и изъ кельтскаго элемента, имѣющаго столь много общаго съ индійскимъ; но только одному христіанству принадлежитъ та кротость, съ какою Берта старается истребить въ душѣ Жерарда всякое чувство ненависти къ врагу его—Карлу Мартелю. Въ то же время она чисто-рыцарская женщина. Ее ни мало не смущаетъ любовный союзъ, существующій между Жерардомъ и королевою, ея сестрою, напротивъ она сама совѣтуетъ мужу послѣ многихъ лѣтъ изгнанія возвратиться къ королевѣ и просить ея помощи.—Явное присутствіе христіанскаго начала замѣтно также въ Гудрунѣ(****); хотя лице это взято изъ древняго германскаго сказанія, но оно видимо облагорожено христіанствомъ. Гудруну никакими гоненіями не могутъ принудить къ измѣнѣ тому, кто разъ получилъ ея слово, и на всѣ домогательства немилаго похитителя она отвѣчаетъ: «до сихъ поръ постоянно существовалъ у насъ обычай, что ни одинъ бракъ не можетъ быть заключенъ безъ обоюднаго согласія». Древняя женщина конечно не могла сказать ничего подобнаго своему обладателю! Гудруна только отчасти походитъ на Пенелопу: обѣ остаются вѣрными мужу; но какъ можно сравнить тяжелое, но всетаки свободное положеніе царицы Пенелопы со всѣми страданьями гонимой плѣнницы Гудруны, которая терпитъ величайшее уничиженіе, но сохра-

(*) Niebelungenlied.
(**) Friedrich von Schwaben (Genthe, I, 171—180).
(***) Gérard de Roussilon (Fauriel, III, ch. XXXII).
(****) Gudrun, übersetzt von Simrock.

няетъ всю высокость цѣломудренной чистоты? Къ тому же Гудрунѣ придано столько кротости и чисто-христіанскаго человѣколюбія! Но грубость вѣка не дала сохраниться и въ Гудрунѣ полной чистотѣ христіанскаго начала: извѣщенная о скоромъ спасеніи своемъ ангеломъ, принявшимъ образъ птицы (вѣроятно позднѣйшая передѣлка первоначально-языческой основы), видя потомъ самое появленіе своихъ спасителей, Гудруна тѣмъ не менѣе считаетъ нужнымъ посредствомъ обмана способствовать своему спасенію. Она не въ состояніи вознаградить насъ за это присущимъ въ ней, хотя еще не во всей силѣ, христіанскимъ даромъ прощенія враговъ: нечистотою средства, къ коему она прибѣгаетъ, слишкомъ отравляется ея образъ, слишкомъ искажается духъ идеаловъ новаго человѣчества. Замѣчательно, что подъ неотразимымъ вліяніемъ этого новаго духа, хотя и не всегда отдавая ему полную справедливость, великій Гёте нашелъ необходимымъ—чистоту въ выборѣ средствъ, непричастность сердца женщины обману, приписать даже женщинѣ древняго міра (Ифигеніи—вопреки ея греческому образцу) (*); но дѣло въ томъ, что даже тѣ изъ поэтовъ нашего новаго міра, въ которыхъ было какое-то странное равнодушіе къ христіанству, всетаки несравненно лучше понимали его, нежели благочестивые романтики среднихъ вѣковъ. Между тѣмъ уже и въ средніе вѣка, возвышаясь надъ господствующимъ духомъ времени, поэзія проникалась истинно-христіанскими началами. Такимъ образомъ она была въ состояніи создать образъ женщины, вѣрной своему мужу не изъ любви къ нему, а по чувству долга. Въ такъ-называемомъ «Kolotzaer-Codex» есть поэма «Frauentreue» (**) тутъ одинъ рыцарь страстно влюбленъ въ замужнюю женщину, которая не хочетъ и слышать о любви его. Онъ думаетъ выслужить ее самымъ рѣшительнымъ щегольствомъ мужества: вызываетъ на бой каждаго встрѣчнаго рыцаря, не имѣя на себѣ ничего, кромѣ одной шелковой рубашки. Онъ былъ раненъ, выздоровѣлъ, но нашелъ свою даму по прежнему непреклонною. Ворвавшись въ ея комнату, онъ въ порывѣ страсти порвалъ свои перевязки, снова занемогъ, и умеръ. Непреклонная дама ходила къ нему на могилу и наконецъ съ тоски умерла на ней: тутъ только открылось, что она его любила. — Чисто-христіанскимъ величіемъ исполненъ въ рыцарской поэзіи кроткій образъ невинной страдалицы Кресченціи (***). Изъ двухъ братьевъ, искавшихъ руки ея, она выбираетъ того, который не хорошъ собою, и тѣмъ доставляетъ ему престолъ императорскій; но другой братъ, красавецъ, начинаетъ ему завидовать. Черезъ нѣсколько времени императоръ долженъ былъ отлучиться изъ своего государства; онъ спрашиваетъ у Кресченціи, кому желала бы она быть ввѣрена на время его отсутствія? «Твоему брату», говоритъ Кресченція съ дѣтскимъ незнаніемъ порока. А братъ этотъ, едва до-

(*) Göthe's Iphigenia auf Tauris.
(**) Genthe, Deutche Dichtungen des Mittelalters, II, 247—248).
(***) Genthe, II, 310—327.

ждавшись отъѣзда императора, начинаетъ настаивать, чтобы она удовлетворила его страсти. Тутъ у нѣжной женщины вдругъ является твердость: она заключаетъ безсовѣстнаго въ замокъ, и при возвращеніи мужа выпускаетъ его оттуда, рѣшаясь ничего не говорить объ этомъ, чтобъ не огорчить мужа; но братъ-злодѣй клевещетъ на нее передъ нимъ, и она по повелѣнію его брошена въ воду. Господь спасаетъ ее и посылаетъ ей даръ исцѣленій: она излечиваетъ отъ проказы того, кто оклеветалъ ее передъ мужемъ!

Аріосто въ своемъ неистовомъ Роландѣ представилъ намъ, въ двухъ художественныхъ образахъ, какъ бы соединеніе всѣхъ разобранныхъ нами элементовъ средневѣковаго женскаго идеала. Его Марфиза и Брадаманта, эти амазонки новаго міра, соединяютъ въ себѣ и всю воинственность германской женщины, щедро надѣленной богатыми силами, и всю нѣжность кельтской, и пламенную пылкость восточной; въ нихъ есть и начало христіанское, выражающееся состраданіемъ, которое заставляетъ Брадаманту пощадить безсовѣстнаго Брюнеля, и уваженіемъ къ волѣ родителей, борющимся въ ней съ чувствомъ любви. У Тасса, въ четырехъ женскихъ его образахъ, также встрѣчается сходство съ различными элементами романтизма: Герминія напоминаетъ кельтскій элементъ, Клоринда—германскій, Армида — восточный, Софронія — христіанскій. Но этимъ можемъ мы кончить нашъ разборъ женскихъ рыцарскихъ идеаловъ и перейти къ тому вліянію, какое имѣла любовь къ женщинѣ на рыцарскую жизнь.

Мы говорили уже, что она-то преимущественно поддерживала въ рыцаряхъ страсть щегольнуть подвигами. Стало быть любовь эта не была празднымъ наслажденіемъ, она напротивъ побуждала къ дѣятельности и придавала исполинскія силы. Если уже въ кельтскомъ мірѣ мысль о любимой женщинѣ приходила воину передъ битвою и усиливала въ немъ мужество, то въ мірѣ рыцарскомъ безъ совершенія многихъ и трудныхъ подвиговъ нельзя было и думать о томъ, чтобы удостоиться любви женщины. Гаванъ ясно исповѣдуетъ это правило рыцарской жизни, когда говоритъ: «безъ предварительной службы (Dienst), (подъ этимъ разумѣются подвиги, совершенные въ честь любезной). кто бы захотѣлъ достигнуть любви? скажу вамъ, что получить ее такимъ образомъ было бы грѣшно; для заслуженія благородной любви нужны подвиги и прежде и послѣ (*).» Любовь къ женщинѣ придавала рыцарю неимовѣрную силу: Ланцелотъ слагаетъ къ ногамъ Артура цѣлый корабль, нагруженный вѣнцами королей, коихъ онъ побѣдилъ, одушевляемый любовью къ женѣ Артура, прекрасной Жиневрѣ (**). Рыцарская женщина была въ состояніи иногда долго отказывать человѣку, котораго любитъ, чтобы тѣмъ заставить его подвигами заслужить ея благосклонность; любовь не выслуженная, любовь *даромъ*, считалась

(*) Parzival.
(**) Lancelot du Lac.

унизительною для рыцарской женщины. Такъ Обія на отрѣзъ отказываетъ въ любви юному сюзерену своего отца, говоря, что онъ еще слишкомъ молодъ и долженъ потрудиться за нее; между тѣмъ она его любитъ и когда онъ, рѣшаясь завоевать ея согласіе, осаждаетъ замокъ отца Обіи и отличается при этомъ храбростью, она наконецъ отдаетъ ему свою руку и признается, что всегда любила его (*). Для рыцарской женщины невыносимо-тяжело, если другъ ея праздно покоится въ ея объятіяхъ и позабываетъ о подвигахъ мужества. Уже въ бретонской рыцарской сказкѣ Gheraint, ou le Chevalier au faucon (**) Энида плачетъ у изголовья спящаго мужа о томъ, что онъ изъ-за нея пересталъ думать о рыцарскихъ занятіяхъ. А въ позднѣйшей, чисто-рыцарской передѣлкѣ того же содержанія Христіаномъ-de-Troies, она прямо укоряетъ мужа въ бездѣйствіи, и въ слѣдствіе ея укоровъ онъ отправляется искать приключеній. Иногда видимъ мы въ средневѣковой поэзіи, что дама даетъ во владѣніяхъ своихъ турниръ, назначаетъ руку свою наградою для побѣдителя,—и рыцари со всѣхъ сторонъ стекаются выслуживать руку дамы. Очень часто, безъ сомнѣнія, ими руководило только приличіе, только общепринятый обычай; каждый рыцарь долженъ былъ имѣть свою даму, долженъ былъ влюбляться даже не разъ, и любовь эта не всегда могла быть искреннею, очень часто она становилась просто *игрою въ чувства*, точно такъ, какъ подвиги рыцарскіе часто были *игрою въ опасности и добродѣтели*. Замѣчательно, что въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ рыцарской поэзіи женщина рѣшительно не стареется; такъ одна изъ участницъ плѣна Гудруны является въ это время во всемъ блескѣ красоты, не смотря на то, что она была еще подругою дѣтства матери Гудруны. Между трубадурами были такіе, которые воспѣвали любовь къ пожилой уже женщинѣ. Дѣло въ томъ, что женщина *непремѣнно должна* была казаться рыцарю прекрасною, онъ *долженъ* былъ служить ей изъ *приличія*. Служба эта иногда оканчивалась тѣмъ, что въ доказательство искренней любви рыцарь позволялъ даже вырвать себѣ ноготь, какъ этого потребовала одна дама отъ своего страстнаго трубадура. Невѣрность любимой женщинѣ считалась величайшимъ преступленіемъ въ рыцарской поэзіи. Уже въ бретонской сказкѣ Оуэнъ, мучась совѣстью въ слѣдствіе того, что позабылъ *даму фонтана*, въ безпамятствѣ бѣжитъ въ пустыню. А въ рыцарскомъ романѣ того же содержанія онъ поступаетъ тутъ умышленно: бѣгствомъ въ пустыню и скитальческою жизнію въ ней думаетъ искупить свою невѣрность *дамѣ фонтанѣ*. Но до какихъ смѣшныхъ крайностей ни доходило бы это обожаніе женщины, какъ бы мало искренности ни представляло оно по временамъ, и какъ бы ни были грубы многіе изъ тѣхъ подвиговъ, кои предписывались имъ, уже самая возможность этой *неограниченной власти* женщины сама по себѣ была огромнымъ шагомъ впе-

(*) Parzival.

(**) По переводу Вильмаркѐ (Contes des At. Br., t. II, p. 1—115).

редъ новаго человѣчества передъ древнимъ. Этотъ величественный переходъ женщины отъ безгласнаго повиновенія къ гордому господству, во всемъ объемѣ высказавшемуся не только въ рыцарской поэзіи, которая представила его въ преувеличенномъ видѣ, но и въ рыцарской жизни—переходъ этотъ ясно говорилъ о томъ значеніи, какое должна получить женщина во всей жизни новаго міра; воинскіе подвиги, ею предписываемые, явно предсказывали будущій нравственный вѣсъ женщины, когда ея кроткое вліяніе будетъ вызывать въ жизни подвиги внутренніе и поддерживать въ ней благородство нравовъ.

Обращаясь къ средневѣковому поэтическому воззрѣнію на природу, мы уже заранѣе ожидаемъ встрѣтить въ немъ то-же пестрое смѣшеніе различныхъ началъ, какое видѣли мы въ рыцарскихъ идеалахъ. Такъ оно и есть, но разница въ томъ, что отдѣльныя характеристическія черты, перешедшія отъ различныхъ народовъ въ составъ рыцарскаго идеала, болѣе или менѣе сохранили въ немъ свою особенность неизглаженною, тогда какъ пестрое разнообразіе тоновъ тѣхъ разномѣстныхъ картинъ природы, которыя подѣйствовали на воображеніе среднихъ вѣковъ, заставило его изъ всего этого смѣшенія извлекать только самыя *общія черты* природы, такъ что въ картинахъ средневѣковой поэзіи почти совершенно изгладился всякій мѣстный колоритъ. Вотъ образчикъ средневѣковой картины природы изъ поэмы «Парциваль»: «лѣсъ былъ пестро перемѣшанъ, тутъ кустъ, а тутъ поле, иное такъ узко, что на немъ едва бы уставилась палатка; потомъ приходилось видѣть воздѣланную почву, и имя этой земли было Аскалонъ. Тогда Гаванъ сталъ спрашивать всѣхъ, попадавшихся ему, гдѣ Шанфансонъ? ужь онъ проѣхалъ много высокихъ горъ и болотистыхъ земель, вдругъ бросился ему въ глаза одинъ замокъ, который ярко сіялъ отъ солнечнаго свѣта; — туда онъ и въѣхалъ». По имени «Аскалонъ» можно полагать, что дѣйствіе происходитъ на востокѣ, но другое имя—Шанфансонъ — указываетъ скорѣе на Францію, между тѣмъ самая картина не принадлежитъ никакой странѣ въ особенности, въ ней однѣ только самыя общія черты природы. Рыцарской поэзіи пришлось бы слишкомъ часто мѣнять колоритъ, еслибъ она захотѣла быть вѣрна мѣстнымъ оттѣнкамъ: герои ея безпрестанно переходятъ съ востока на западъ, изъ одной страны въ другую, и трудно успѣть каждый разъ мѣнять за ними декорацію. Рыцарская поэзія даже не всегда съ ясностію опредѣляетъ мѣсто дѣйствія, она по временамъ обозначаетъ его какимъ-нибудь названіемъ, а иногда рѣшительно не знаемъ, гдѣ находится герой. Неопредѣленность мѣста, а также и времени, въ ней несравненно замѣтнѣе, нежели въ индійской поэзіи. Вотъ образецъ подобной неопредѣленности изъ «Парциваля»: «смѣлый юноша, коего мы встрѣтили, приплылъ по морю и бросилъ якорь у одной дикой пристани близъ лѣса». Если не эта совершенная неопредѣленность, то общность чертъ и отсутствіе мѣстнаго колорита остались разительною особенностью и въ новомъ романтизмѣ.

Болѣе характеристическихъ чертъ удержала средневѣковая фантазія въ явленіяхъ вымышленной природы, извлеченныхъ ею по частямъ изъ запаса сверхъестественныхъ созданій всѣхъ тѣхъ народовъ, коихъ вліянію она подпадала. Среди безконечной смѣси средневѣковыхъ чудищъ и чудесъ иногда безъ труда можно отличить восточныя отъ германскихъ. Чудесныя существа древне-классическаго происхожденія, обязанныя существованіемъ своимъ преимущественно Одиссеѣ, очень часто терпятъ отъ грубой руки средневѣковыхъ художниковъ; они были слишкомъ художественны для нихъ, и средневѣковые поэты то изглаживали полноту ихъ образа, то переиначивали его по своему. Но между чудесами средневѣковыми есть и такія, коихъ происхожденія никакъ не опредѣлишь; въ иныхъ могло это произойти отъ слишкомъ перепутаннаго смѣшенія, а иныя по всей вѣроятности вышли цѣликомъ изъ собственнаго воображенія среднихъ вѣковъ. Къ числу такихъ принадлежитъ, можетъ быть, народъ по имени *плосконожки*: эти странныя существа, въ случаѣ надобности, поднимаютъ одну ногу выше головы, и плоская ступня ея служитъ вмѣсто зонта; есть еще другой народъ, который, благодаря ушамъ своимъ, не нуждается ни въ какой одеждѣ: уши эти такъ велики, что обладатели оныхъ могутъ окутывать ими все свое тѣло (*).

Природа небывалая смѣшалась въ средневѣковой поэзіи съ природой дѣйствительной; онѣ переплелись и перепутались, и герои рыцарскихъ романовъ съ величайшею легкостью переселялись изъ существующей на свѣтѣ страны въ несуществующую, изъ міра обыкновеннаго въ міръ чудесъ; иногда они попадали въ какой нибудь историческій городъ, а тамъ опять переселялись въ мѣстечко съ такимъ названіемъ, которое можно отыскать только въ средневѣковой фантастической географіи; да и сами герои носятъ очень часто имена такого рода, что придумать ихъ можно было только въ средніе вѣка. Всѣ страны міра, всѣ области фантазіи соединились въ одинъ общій міръ, который служилъ безконечною сценою дѣйствія почти каждому рыцарскому роману, и герои его, носясь по всему этому міру, вездѣ находили свои нравы, свои обычаи; даже въ фантастическихъ царствахъ встрѣчали они знакомый имъ порядокъ вещей. На всемъ безконечномъ пространствѣ міра изгладились всѣ мѣстныя особенности; кромѣ вымышленныхъ, и обыкновенно ужасающихъ особенностію жизни, чудищъ и грозныхъ духовъ, на всемъ пространствѣ этого міра жила въ непрестанномъ движеніи одна огромная *нація*—если можно такъ выразиться,—*нація рыцарская*. Но все это явилось въ поэзіи не даромъ, тутъ былъ свой законный строго-логическій путь: этою общею поэзіею исторія видимо отучала отдѣльные народы отъ всего мѣстнаго и исключительно-народнаго, и приготовляла ихъ къ принятію той поэзіи, которая должна была соотвѣтствовать новому человѣчеству, сценою для коей назначался весь дѣйствительный міръ,

(*) Herzog Ernst (Genthe, I, 118 и 119).

отъ хижины до чертога, отъ береговъ ледовитаго моря до знойнаго пояса, а дѣятелемъ на этой сценѣ—одна еще болѣе великая нація,—та, которую мы называемъ — *человѣчество*. Такъ, средневѣковой романтизмъ явнымъ образомъ указываетъ на то, что *общечеловѣчность* должна сдѣлаться вполнѣ законною особенностью поэзіи новаго міра, которой предстоитъ первой вводить отдѣльныя народности въ общую семью человѣческаго рода.

Намъ остается бросить взглядъ на поэтическіе пріемы средневѣковаго творчества, при чемъ надо отличать особенности *рисунка*, особенности *колорита* и особенности *поэтическихъ сравненій*, а вслѣдъ за тѣмъ скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніяхъ между различными родами поэзіи въ романтизмѣ.

Крупность рисунка и отсутствіе въ немъ мелкихъ подробностей, замѣченныя нами отчасти въ кельтской, преимущественно же въ германской и восточной поэзіи, должны были перейти и въ средневѣковой романтизмъ, и дѣйствительно мы не находимъ подробности рисунка ни въ его картинахъ природы, ни въ описаніи дѣйствій. Такъ, описывая рыцарскіе поединки, средневѣковая поэзія не представляетъ намъ отчетливой послѣдовательности всѣхъ моментовъ боя, а почти сразу выставляетъ одинъ господствующій моментъ, чрезъ что усиливается та неестественная скорость побѣды, которая такъ вредитъ эстетическому достоинству рыцарскихъ идеаловъ. Въ отношеніи отчетливости рисунка классическій міръ остался, сколько намъ извѣстно, безъ всякаго вліянія на рыцарскую поэзію, кромѣ одного Аріоста, на коемъ ощутительно его вліяніе.

Что касается колорита, то та туманность, тотъ полумракъ, какой замѣтили мы въ кельтской поэзіи, какъ слѣдствіе самыхъ свойствъ живописуемой ею природы, вмѣстѣ съ отсутствіемъ почти всякаго колорита, съ безжизненною наготою рисунка поэзіи древне-германской не произвели на романтизмъ особеннаго вліянія, благодаря перевѣшивающей силѣ восточной яркости красокъ, которая со всѣми своими разнообразными чудесами и роскошью своихъ картинъ природы перенестрила средневѣковую поэзію и только кое-гдѣ дала въ ней мѣсто сумрачности и туманности. Зато эта сумрачность, такъ прекрасно гармонирующая съ тѣми моментами жизни, когда душа груститъ среди всего земнаго и стремится проникнуть въ тайну міра загробнаго,—должна была быть снова вызвана на свѣтъ поэзіею новаго человѣчества, столь способнаго къ подобному настроенію духа. И вотъ романтики новыхъ временъ, обратившіеся отъ псевдоклассицизма не къ одной рыцарской поэзіи, но и къ тѣмъ дальнимъ элементамъ, которые имѣли на нее вліяніе — къ кельтамъ и германцамъ, почерпнули у нихъ эту туманность и этотъ полумракъ, наводящій трепетъ на душу.—Вмѣстѣ съ яркостью красокъ изъ восточнаго элемента перешла въ средневѣковую поэзію и та напряженная сила выраженій, которая, иногда поражая своею оригинально-

стію и полнотою жизни, часто оскорбляетъ и здравый смыслъ и нравственное чувство, а потому доходитъ до истиннаго безобразія. Эта изысканная напряженность выразилась преимущественно въ любовной поэзіи среднихъ вѣковъ. Другаго рода силою, менѣе знойною, но напоминающею болѣе дикость германскаго начала, проникнутъ сирвентъ трубадура Сорделло на смерть рыцаря Блакаса. Поэтъ скорбитъ о томъ, что со смертью этого рыцаря угасли самыя высокія добродѣтели: «надобно вырвать сердце у Блакаса и дать его въ снѣдь всѣмъ этимъ баронамъ, не имѣющимъ сердца, *авось тогда будетъ у нихъ его болѣе!*» Замѣчательна также та дикая сила, съкакою выражена скорбь о страданіяхъ короля Анфортаса въ нѣмецкомъ «Парцивалѣ»: «по всей залѣ вдоль и поперегъ плакали и кричали такъ, что тридцати народамъ не удалось бы сдѣлать столько горломъ и глазами». А желая дать болѣе рѣзкое понятіе о стройности одной героини, поэтъ «Парциваля» говоритъ: «вы знаете, какъ тонки бываютъ муравьи по серединѣ — ну, вотъ еще тоньше былъ станъ у этой дѣвушки».

Поэтическія сравненія у народовъ, имѣвшихъ вліяніе на духъ средневѣковаго романтизма, не представляютъ той полной аналогіи сравниваемыхъ предметовъ, той совершенной точности и ясности, какими отличаются сравненія въ классической поэзіи. У кельтовъ они представляютъ всетаки болѣе вѣрности и отчетливости, но у нихъ сравниваемые предметы нерѣдко бываютъ сходны только одною своею стороною; такъ женщина иногда сравнивается съ солнцемъ, сумрачный видъ воина съ тучею, сила Фингала съ рѣкою Лубаромъ: тутъ, безъ сомнѣнія, есть сходство, но оно дальнее и одностороннее. Въ восточномъ элементѣ, какъ мы видѣли, сравниваются иногда такіе предметы, между коими надобно доискиваться сходства; вспомнимъ аналогію, какую нашла арабская фантазія между мечемъ и колодезнымъ канатомъ! Въ средневѣковой поэзіи встрѣчаемъ мы также сближенія между предметами самыми отдаленными: такъ Парцивалю двѣ капли крови, найденныя имъ на снѣгу, приводятъ на память образъ жены его: «Кондвирамуръ (имя жены)! восклицаетъ онъ, по истинѣ тебѣ одной подобится эта краска... Кондвирамуръ, здѣсь твое отраженіе: такъ какъ снѣгъ придалъ бѣлизну крови, а кровь ярко окрасила снѣгъ, то это стало похоже на твое прекрасное тѣло, о Кондвирамуръ!» Вообще восточная фигуральность выраженій, старающаяся выразить нагляднымъ образомъ отвлеченное понятіе и часто тѣмъ самымъ только затемняющая его, отражалась не рѣдко въ средневѣковой поэзіи; такъ въ «Парцивалѣ» мы находимъ слѣдующую странную фигуральность мысли: «одна мать родила плодъ, который сдѣлался отцемъ своей матери: отъ воды родится ледъ, если же на него съ жаромъ сіяетъ солнце, то ледъ раждаетъ воду;—вотъ я и думаю въ стѣсненной душѣ моей, что какъ изъ радости процвѣло для меня горе, такъ радость должна скоро усладить это горе, ибо плодъ даетъ обратно плодъ». Классическая художественность сравненій рѣшительно не ко-

снулась средневѣковой поэзіи; только Аріосто обязанъ вліянію ея нѣкоторыми совершенно точными и подробно вырисованными сравненіями, но они постоянно смѣняются у него сравненіями и фигуральностью въ чисто-восточномъ духѣ, какъ напримѣръ слѣдующее мѣсто: «вплоть до самыхъ глазъ погружёнъ онъ въ заливъ прелести, которая плыветъ ему на встрѣчу.» А вотъ изъ Аріоста же примѣръ странной гиперболичности сравненій, достойный какъ восточной, такъ и средневѣковой преувеличенности: «онъ плакалъ и вздыхалъ такъ, что щека его уподоблялась руслу потока, а горячая грудь—вулкану.»

Различные роды поэзіи, какъ мы видѣли, стали смѣшиваться между собою въ тѣхъ разнородныхъ поэтическихъ элементахъ, которые вошли въ составъ средневѣковаго романтизма. Какъ кельтское сопроникновеніе эпоса съ лиризмомъ, такъ и германское и восточное внесеніе въ эпосъ личной мысли поэта—перешли въ поэзію среднихъ вѣковъ и сдѣлались характеристическою чертою многихъ ея произведеній. Перешло въ нее также и то свойство германскаго эпоса, по которому второстепенныя подробности и многія объяснительныя обстоятельства дѣйствія едва упоминались, и все вниманіе сосредоточивалось на главныхъ моментахъ его. Въ рыцарскихъ поэмахъ многія посредствующія обстоятельства часто оставляются безъ поясненій и разсказъ непосредственно переходитъ отъ одного рѣшительнаго момента къ другому; между тѣмъ чрезъ это ни мало не уменьшается растянутость разсказа, происходящая отъ безконечнаго ряда приключеній, переплетенныхъ разсужденіями. Эпосъ, согрѣтый личнымъ чувствомъ и личною мыслію, принадлежитъ къ числу тѣхъ особенностей, которыя перешли изъ средневѣковаго романтизма въ поэзію новаго міра, и особенность эта перешла въ нее потому, что соотвѣтствуетъ духу новаго міра, живущаго преимущественно внутреннею жизнью, неспособнаго воспринимать явленія однимъ воображеніемъ, но всегда воспринимающаго ихъ сердцемъ и вникающаго въ нихъ умомъ.

Не даромъ въ средневѣковомъ романтизмѣ слились вмѣстѣ столь различные пріемы поэтическаго творчества. Приготовляя человѣчество къ той поэзіи, которая должна была возсоздать все человѣческое во всѣхъ его безконечныхъ видоизмѣненіяхъ, романтизмъ этотъ приготовлялъ для новой поэзіи и всевозможные поэтическіе способы; онъ собиралъ для нея образцы различнаго употребленія кисти и рѣзца, съ тѣмъ чтобы поэзія новаго міра, находя въ романтизмѣ полный запасъ художественныхъ пріемовъ, могла брать изъ него, что ей нужно, и употреблять то тотъ, то другой способъ творчества, смотря по свойству воспроизводимыхъ ею предметовъ.

Мы прошли такимъ образомъ сквозь нестройный и однообразный въ самой пестротѣ своей міръ романтизма, и находимся на рубежѣ поэзіи новаго міра. Но прежде, чѣмъ мы рѣшимся перейти къ ней, намъ надо обратить вниманіе на начало дѣйствительной жизни въ поэзіи среднихъ вѣковъ.

IX.

Начало низкой дѣйствительности въ поэзіи среднихъ вѣковъ.

Межъ тѣмъ, какъ подъ вліяніемъ средневѣковыхъ нравственныхъ понятій образовался въ поэзіи идеалъ рыцарскій, и дѣйствительная жизнь среднихъ вѣковъ, со всѣми своими нравственными уклоненіями, была постоянно допускаема въ область поэзіи и постоянно находила въ ней неотразимый бичь правдиваго смѣха. Смѣхъ этотъ постигалъ не одни уклоненія отъ собственно-рыцарскаго идеала; онъ служилъ иногда орудіемъ болѣе глубокаго взгляда на вещи: многія особенности средневѣковой жизни, возведенныя грубостью среднихъ вѣковъ на степень свойствъ идеальныхъ, будучи уличены въ своей нечистотѣ, подвергались этому смѣху. Такимъ образомъ та вѣтвь поэзіи, которая возсоздавала низкую дѣйствительность, становилась на сторону вѣчной истины и отстаивала права ея противъ суевѣрныхъ понятій вѣка.

Какъ идеальная поэзія среднихъ вѣковъ, такъ и поэзія дѣйствительной жизни подверглась вліянію разнородныхъ элементовъ,—преимущественно восточнаго и древне-классическаго. Но въ идеальной поэзіи различные элементы являются намъ смѣшанными въ одно неразрывное цѣлое, а въ поэзіи дѣйствительной жизни находимъ мы и произведенія, въ коихъ господствуетъ по преимуществу одинъ какой-нибудь элементъ. Такъ французскіе *fabliaux* и частію заимствованный изъ нихъ боккачіевъ *Decamerone* носятъ на себѣ по преимуществу характеръ восточнаго комизма, такъ какъ образцами ихъ послужили многія восточныя сказки и повѣсти (*). Впрочемъ *fabliaux* не чужды и классическому вліянію, такъ какъ многія повѣсти въ нихъ, по мнѣнію *de Caylus* (**)—происхожденія классическаго, а многое, разумѣется, просто принадлежитъ грубому комизму, свойственному среднимъ вѣкамъ, какъ и всякой необразованной эпохѣ.—Комизмъ восточный, какъ намъ от-

(*) Въ *Decamerone* многое заимствовано изъ *Disciplina Clericalis* Петра Альфонса, и изъ *Gesta Romanorum*, а образцами этихъ сборниковъ послужили преимущественно восточныя произведенія—*Hitopadesa* и Притчи Сандабада или *Семь Мудрецовъ* (на греч. Syntipas, на лат. Dolopathos). *Dunlop*, Geschichte der Prosa-Dicht.

(**) Mémoires de l'Académie des Inscriptions-et-Belles-Lettres, tóme XX. Sur les fabliaux, par M. le Compte e Caylus.

части уже извѣстно—комизмъ довольно низкаго свойства: въ немъ преобладаетъ смѣшное положенія, а не характеровъ, и притомъ смѣшное общее всѣмъ людямъ вообще, а не вытекающее изъ мѣстныхъ началъ; по бо́льшей части оно является слѣдствіемъ хитрости, которая, ловко обманывая людей, чрезъ то самое дѣлаетъ ихъ смѣшными. Множество примѣровъ подобнаго комизма находимъ мы въ fabliaux. Такъ въ одномъ изъ нихъ представленъ шутникъ, который, подойдя къ тремъ слѣпымъ, говоритъ имъ: «вотъ вамъ деньги, —раздѣлите ихъ между собой».— Каждый изъ слѣпыхъ думаетъ, что деньги отданы одному изъ двухъ остальныхъ, а между тѣмъ шутникъ не отдалъ ихъ ни одному. Слѣпые заказываютъ себѣ обѣдъ, и когда приходитъ время расплачиваться, они узнаютъ, что денегъ никто изъ нихъ не получалъ.—Въ другомъ «fabliau» мошенникъ, подкравшись ночью къ постели одного крестьянина, ложится въ нее, и поддѣлавшись подъ его голосъ, вывѣдываетъ у жены его, гдѣ у нея ветчина и крадетъ ее; потомъ крестьянинъ, также черезъ поддѣлку голоса, обманываетъ самого мошенника, и т. д. хитрость за хитростью. Замѣчателенъ въ томъ же отношеніи «*fabliau* о завистливомъ.»—Тутъ св. Мартынъ, встрѣтивъ двухъ человѣкъ, обѣщаетъ тому изъ нихъ, который попроситъ его о чемъ нибудь,— исполненіе желанія, а тому, который не попроситъ, исполненіе того же желанія вдвойнѣ. Одинъ изъ путниковъ былъ человѣкъ завистливый; для того чтобъ не дать другому получить надъ собою преимущество и чтобъ насолить ему хорошенько, онъ рѣшается самъ потерпѣть изъянъ, а товарищу причинить изъянъ вдвойнѣ: проситъ св. Мартына лишить его одного глаза,—а товарищъ такимъ образомъ лишается обоихъ.— И такъ комизмъ этотъ служитъ какъ бы къ прославленію хитрости, къ воспѣванію подвиговъ ея. Это рѣшительно напоминаетъ хитрости Абу-Сейда въ извѣстныхъ *макамахъ* Харири, арабскаго поэта XI—XII вѣка (*). Абу-Сейдъ пользуется слабостями, свойственными людямъ всѣхъ временъ и мѣстъ, глупостью, довѣрчивостью, и т. п. Тутъ комизмъ исключительно общій. Иногда Абу проводитъ и людей самыхъ благородныхъ; все ведетъ къ тому, чтобы выказать изобрѣтательность и изворотливость его ума, чтобы сдѣлать этого мошенника какимъ-то идеаломъ хитрости.

Но между хитрецами средневѣковой поэзіи есть и такіе, которые значительно уклоняются отъ восточныхъ образцевъ. Хитрости ихъ служатъ къ тому, чтобы выказать въ ихъ жертвахъ слабости хотя и общечеловѣческія, но особенно развившіяся въ жизни среднихъ вѣковъ, а также и такія, которыя принадлежатъ ей почти исключительно. Мы можемъ привести образецъ подобнаго хитреца, но не изъ *fabliaux*, а изъ нѣмецкаго поэта XIII в. Штриккера (**). Это его *Pfaffe Amis*.

(*) Переводъ Рюккерта.
(**) Genthe, Deutsche Dichtungen des Mittelalters, 2 Band, 114—152.

Прибывъ за сборомъ въ одинъ городъ, онъ объявляетъ, что будетъ принимать приношенія только отъ такихъ женщинъ, которыя живутъ цѣломудренно;—и вотъ со всѣхъ сторонъ стекаются къ нему неисчислимые дары, приносимые женщинами: каждая спѣшитъ отдать все, что у нея есть лучшаго, чтобы только доказать свое мнимое цѣломудріе.— Въ столичномъ городѣ Амисъ берется расписать стѣны въ залѣ короля, объявляя напередъ, что одни законнорожденные будутъ въ состояніи видѣть его живопись, а прочимъ будетъ казаться, что стѣны голы. Окончивъ свою работу, Амисъ приглашаетъ короля полюбоваться ею: король ничего не видитъ, равно и всѣ придворные, но и тотъ и другіе увѣряютъ, что видятъ картины. Одинъ только шутъ говоритъ, что стѣны голы, и наконецъ выводитъ всѣхъ изъ обмана.—Обѣ эти хитрости Амиса выказываютъ въ подвергшихся дѣйствію ихъ слабости общечеловѣческія, но онѣ имѣютъ отношеніе и къ жизни среднихъ вѣковъ, такъ какъ тогда было много нецѣломудрія и незаконнорожденныхъ. Слѣдующія хитрости Амиса еще тѣснѣе связаны съ нравами среднихъ вѣковъ. Одинъ рыцарь, узнавъ, что жена его пожертвовала Амису кусокъ полотна, нагоняетъ его и хочетъ отнять у него это приношеніе; Амисъ отдаетъ ему полотно, вложивъ внутрь его кусокъ горящаго угля. На возвратномъ пути рыцарь чувствуетъ, что подъ мышкой у него горячо: онъ смотритъ—полотно загорѣлось. Принявъ это за чудо, рыцарь снова догоняетъ Амиса и щедро обдариваетъ его, чтобы только загладить вину свою. Во всякомъ городѣ Амисъ морочитъ народъ подобными чудесами, и такъ щедро раздаетъ индульгенціи (кои, въ извѣстной степени, существовали во все продолженіе среднихъ вѣковъ), что всякій считаетъ себя вполнѣ обезпеченнымъ въ царствіи небесномъ.— Между тѣмъ Амисъ вовсе не служитъ у Штриккера къ прославленію хитрости; онъ самъ становится подъ конецъ жертвою сатиры. Поэтъ замѣчаетъ съ тонкой ироніей, что проживъ тридцать лѣтъ въ мірской славѣ (in weltlichen Ehren), онъ сталъ наконецъ обращаться къ Богу, проклялъ ложь, и пошелъ въ монастырь *со всѣмъ своимъ достояніемъ*... Средствами, которыя имѣлъ отъ этого достоянія, онъ до такой степени поправилъ денежныя дѣла монастыря, что былъ выбранъ въ аббаты; *а то бы вѣдь все пропало даромъ*... Послѣ этого онъ исправился во всѣхъ своихъ поступкахъ и такимъ образомъ заслужилъ царствіе небесное»—явно сатира на то эгоистическое благочестіе, съ какимъ старались въ то время цѣною земныхъ благъ припасти себѣ и блага небесныя, обращались къ Богу не изъ любви къ Нему, а для того только, чтобъ выслужить что-нибудь и у Него. Между тѣмъ мы видѣли, что и это грубое благочестіе считалось добродѣтелью и было прославляемо идеальною поэзіею среднихъ вѣковъ. Но въ чемъ погрѣшила идеальная поэзія, то заглажено поэзіею низкой дѣйствительности: она разоблачила ложную добродѣтель вѣка, она предъ лицемъ истины уличила ее въ эгоизмѣ.

Хитрости, коихъ нѣсколько примѣровъ привели мы передъ этимъ изъ *fabliaux*,—хитрости другаго рода, пользующіяся, какъ мы видѣли, слабостями, общими всему человѣчеству; но нельзя сказать, чтобы и въ *fabliaux*, не смотря на господствующую общность комизма, не выказывались мѣстами яркія черты комизма мѣстнаго, направленнаго преимущественно также противъ средневѣковаго суевѣрія, противъ ханжества и разврата западнаго духовенства. Многое тутъ, съ перваго взгляда кажущееся безнравственнымъ, въ сущности есть сатирическое. То же отчасти можно сказать и о *Decamerone*; впрочемъ нѣкоторыя повѣсти его рѣшительно отличаются нравственнымъ легкомысліемъ, изображеніемъ порочнаго какъ милой шалости. Но вѣдь повѣсти *Decamerone* служили не болѣе какъ къ забавѣ, къ препровожденію времени, а потому этотъ сборникъ не можетъ считаться чисто поэтическимъ созданіемъ, вылившимся изъ поэтической души въ моменты свѣтлаго настроенія. Это произведеніе, имѣвшее умышленную практическую цѣль, и цѣль довольно мелкую—развлечь, позабавить. Но между легкомысленными повѣстями *Decamerone* и его сатирическими мѣстами, обличающими не только *общій*, но иногда и *мѣстный* комизмъ, встрѣчаются и повѣсти идеально-поэтическія, поражающія возвышенными чертами духа, силою любви героической.

Отразившись на *fabliaux* и *Decamerone*, характеръ восточнаго комизма отразился также на нѣкоторыхъ сатирикахъ провансальскихъ. Вообще они поражаютъ силою выраженія, доходящею до исполинской преувеличенности и явно напоминающею восточный гиперболизмъ; но нѣкоторые изъ нихъ отличаются восточною *общностью* комизма. Таковъ *Pierre Cardinal*. Въ одной изъ сатиръ своихъ онъ говоритъ, что согласенъ давать каждому благородному человѣку по серебряной монетѣ, съ тѣмъ чтобы каждый негодяй давалъ ему не болѣе какъ по гвоздю, и надѣется такимъ образомъ не остаться въ убыткѣ. А въ другой сатирѣ изображаетъ онъ міръ какъ огромный городъ, жители коего сошли съ ума отъ чудеснаго дождя. Только одинъ изъ нихъ усидѣлъ дома, въ то время какъ шелъ этотъ дождь, и въ слѣдствіе того сохранилъ свой разсудокъ; но что же? Такъ какъ онъ одинъ не дѣлалъ тѣхъ нелѣпостей, какія дѣлали всѣ, то они единогласно объявили его сумасшедшимъ (*)! Это, очевидно, сатира, не заключающая въ себѣ ничего мѣстнаго.

Мы знаемъ, что *общность* комизма составляла характеръ и римской комедіи, (не сатиры) съ вѣчно-повторяющимися однообразными типами коей мы знакомы, равно какъ и съ грязностью римскаго сатиризма, которая, впрочемъ, много уступаетъ грязности аристофановской. И то, и другое ярко отразилось на сатирикахъ Италіи, гдѣ изученіе древнихъ никогда вполнѣ не прекращалось и было въ силѣ задолго до эпохи возрожденія. Неумѣренность и желчная грязность римской сатиры

(*) Sismondi, Sur la littérature du Midi de l'Europe t. I, ch. V.

отразилась съ силою почти ювеналовскою на боккачіевомъ *Labyrinto d'Amore*. Сатирикъ описываетъ тутъ свой сонъ: онъ видитъ себя въ чистилищѣ, гдѣ встрѣчается съ нимъ тѣнь мужа его любовницы, и тѣнь эта упрекаетъ его въ томъ, что онъ, мужчина, ученый и поэтъ, могъ вдаться въ сѣти этой женщинѣ. Весь женскій полъ, говоритъ тѣнь,—это животное, составленное изъ различныхъ страстей; свинья даже чище его, и развѣ тогда сравнивается съ женскимъ поломъ, когда совершенно тонетъ въ грязи. А далѣе тѣнь описываетъ подробно качества жены своей съ такою отвратительностью, съ такимъ безсовѣстно-желчнымъ озлобленіемъ, что насилу можно читать (*). Разумѣется, эту крайность сатиризма нельзя объяснять однимъ классическимъ вліяніемъ; вліяніе это тутъ было, и даже многія выраженія, по свидѣтельству Флёгеля, заимствованы у Ювенала, но тѣмъ не менѣе источникомъ Боккачьо послужилъ и туземный средневѣковой комизмъ, грубый какъ комизмъ всякой необразованной эпохи. Многое тутъ проникнуто однимъ духомъ съ извѣстнымъ *Chastoiement du père au fils*, входящимъ въ составъ *fabliaux*, цѣль коего есть цѣль нравственная—предохранить юношу отъ разврата; но она рѣшительно не могла быть достигнута, именно въ слѣдствіе крайней усиленности и грязности сатиры, а также и потому, что простодушный сатирикъ думалъ удержать отъ безнравственности однимъ униженіемъ женскаго пола. Между тѣмъ этимъ совершеннымъ униженіемъ его, этимъ исключительнымъ сатиризмомъ можно было только усугубить безнравственность, ибо при невозможности совершенно подавить въ массѣ людей чувственность, единственное средство къ обузданію ея есть—пробудить уваженіе къ женщинѣ, которое одно только и можетъ возвысить и облагородить любовныя отношенія. Не менѣе опрометчиво, чѣмъ средневѣковой сатирикъ поступаютъ и въ наше время тѣ, которые думаютъ пробудить нравственное чувство однимъ изображеніемъ низкаго и дурнаго: исключительный сатиризмъ въ литературѣ не поддержитъ нравственнаго чувства, ибо оно держится только уваженіемъ къ человѣческому достоинству, а какъ сохраниться этому уваженію, когда сама литература, соперничествуя съ дѣйствительностію, какъ бы сдѣлала своею задачею—дать позабыть объ этомъ достоинствѣ?

Бо́льшую степень вліянія древняго комизма видимъ мы въ комедіяхъ Аріосто, гдѣ повторились стереотипныя личности Плавта и Теренція. Напротивъ у Маккіавелли и Аретина комизмъ становится мѣстнымъ, но по духу своему подходитъ къ аристофановскому (**).

Мы отчасти уже замѣчали, что грязность средневѣковаго комизма нельзя считать только наслѣдіемъ древняго міра, что она отчасти принадлежала и собственной грубости среднихъ вѣковъ. Въ самомъ дѣлѣ мы

(*) *Flögel*, Geschichte der Komischen Litteratur, 2 B., 69—79.
(**) *Sismondi*, Sur la Litt. du Midi de l'Europe, t. 1, ch. XII et XV.

встрѣчаемъ ее и тамъ, гдѣ не могло еще быть рѣшительнаго вліянія древности—мы встрѣчаемъ ее и внѣ Италіи, въ драматическихъ фарсахъ, игранныхъ въ разныхъ странахъ. Тутъ грязность есть только слѣдствіе первобытнаго состоянія комизма, которое, какъ намъ извѣстно, отличается также и *личностями*. Въ древнѣйшихъ средневѣковыхъ фарсахъ находимъ мы и ихъ. Съ эпохою возрожденія древности, имѣвшею столько благихъ и столько злыхъ послѣдствій, *личности* въ комизмѣ получили новую силу отъ вліянія образцевъ классическихъ; онѣ замѣтны какъ въ итальянскихъ сатирикахъ этой эпохи (*), такъ и въ безпощадной сатирѣ Рабле (**).

Но какъ ни былъ вообще грязенъ средневѣковой комизмъ, подъ этою наружною грязью по бо́льшей части скрывалось нравственно-сатирическое начало. Иногда грязное было въ немъ только слѣдствіемъ простодушной наивности этихъ грубыхъ временъ. Многое, что теперь кажется намъ рѣшительно неприличнымъ, тогда говорилось въ слухъ, и никто не краснѣлъ отъ этого, никто этимъ не оскорблялся. Въ самыхъ проповѣдяхъ, произносимыхъ на западѣ, попадались выраженія очень тривіяльныя. Самыя скандалёзныя сцены встрѣчаются на окнахъ готическихъ храмовъ, или же до половины прячутся въ украшеніяхъ капителей, а иногда украшаютъ начальныя буквы и коймы молитвенниковъ (missels). Объясняя это отчасти тою наивностью, о которой мы только что говорили, извѣстный французскій ученый Амперъ (***) полагаетъ, что отчасти тутъ могла быть и сатирическая цѣль. Иногда встрѣчались тутъ и каррикатурныя изображенія лицъ духовныхъ (въ «пляскѣ мертвыхъ» участвовалъ самъ папа), которымъ вообще приходилось много терпѣть отъ средневѣковаго сатиризма. Всѣ заблужденія западнаго духовенства подвергались заслуженному позору, и самыя грязныя произведенія едва ли не тѣ, въ коихъ играютъ роль духовные. Въ *fabliaux* преимущественно рисуется *развратъ* западнаго духовенства. Такъ въ одномъ изъ нихъ ревнивый мужъ убиваетъ одного патера—любовника жены своей, и подбрасываетъ тѣло его къ стѣнамъ монастыря, для того чтобъ подумали, что онъ убитъ кѣмъ нибудь изъ братіи этого ордена, а братія, чтобы спастись отъ подозрѣнія, бросаетъ его въ другое мѣсто, и т. д.—Есть одно нѣмецкое стихотвореніе, въ коемъ отъ лица папы предписывается женщинамъ предаваться любви, ни мало не умѣряя своего пыла, что даже оправдывается тутъ нечестивымъ приведеніемъ примѣровъ изъ Ветхаго За-

---

(*) *Flögel*, Geschichte der Komischen Litteratur, 2 B., 80.
(**) *Dunlop*, Geschiche der Prosa Dichtungen.
(***) Sur le Roman de la Rose, par Ampère. Revue d. d. M. 1843, p. 441.

вѣта (*). По всей вѣроятности въ стихотвореніи этомъ затаена глубокая иронія: поэтъ намекаетъ на фальшивую мораль, проповѣдуемую въ Римѣ. Какъ кажется, и въ самомъ «Романѣ Розы», коего вторую, сатирическую половину Амперъ считаетъ рѣшительно безнравственною, должна быть затаена иронія, дающая ей нравственное значеніе. Нападки на бракъ со стороны «Ami» и прославленіе имъ золотаго вѣка, когда браковъ не было, не указываетъ ли иронически на то рыцарское понятіе, по которому истинная любовь возможна только внѣ брака? И если эта любовь здѣсь *чувственная*, тогда какъ по рыцарскому идеалу она должна быть *платоническою*, то не хочетъ ли сатирикъ указать этимъ на то, что такъ по большей части было въ рыцарской дѣйствительности? Не даромъ же далѣе въ свитѣ амура является *Faux-Semblant*, т. е. притворство,—явный намекъ на то, что любовь обыкновенно *притворяется*, хочетъ казаться чище и благороднѣе, нежели какъ она есть на самомъ дѣлѣ. *Faux-Semblant* олицетворяетъ лицемѣріе вообще, и въ особенности лицемѣрную моральность католическаго духовенства. Онъ говоритъ про себя, что надобно искать его вообще въ мірѣ, но преимущественно въ стѣнахъ монастырскихъ. Далѣе описываетъ онъ католическихъ монаховъ, qui les mondains honneurs convoitent,

Les grandes affaires exploitent,
Qui cherchent les grandes pitances
Et pourchassent les accointances
Des hommes puissants et les suivent,
Se font pauvres et pourtant vivent
De bons morceaux délicieux
Et boivent les vins précieux;
Qui la pauvreté vont prêchant
Et les richesses vont pêchant.
. . . . . .

Потомъ онъ (Faux Semblant) рѣзкими красками рисуетъ свое немилосердіе къ бѣднымъ, а далѣе задѣваетъ т. н. нищенствующую братію:

Trop il y a grand'peive en *laborer*,
J'aime mieux devant les gens orer
Et affubler ma renardie
Du manteau de papelardie.

(*) *Genthe*, Poetische Dichtungen des Mittelalters, 2 Band.

А на вопросъ Амура:

Donc ne crains-tu pas Dieu?

Онъ отвѣчаетъ:

Non certes.

Подъ конецъ выходитъ на сцену *Nature*. Послѣ цѣлаго трактата космогонической философіи, она жалуется на человѣка: » онъ, коего я произвожу изъ нѣдръ моихъ по образу и по подобію Божію, и коему данъ разумъ на равнѣ съ ангелами, онъ одинъ мнѣ не послушенъ и меня оскорбляетъ. » И въ чемъ же состоитъ это оскорбленіе? Въ томъ, что люди слишкомъ мало заботятся о поддержаніи и размноженіи своего рода!—Вслѣдъ за тѣмъ *Nature* произноситъ длинную проповѣдь, въ коей обѣщается вѣчное блаженство и нескончаемая сладость рая всѣмъ, которые дадутъ полную волю своей чувственности и произведутъ новыхъ людей на свѣтъ. Ради этой заслуги обѣщается полная индульгенція на всѣ грѣхи, какіе могутъ быть совершены въ будущемъ.—Амперъ считаетъ это откровеннымъ изложеніемъ безнравственныхъ понятій автора-матерьялиста; но намъ кажется, что нельзя такъ рѣшительно произносить приговоръ надъ нимъ. Мѣсто это, по нашему мнѣнію, надо понимать также, какъ вышеприведенное нѣмецкое воззваніе папы. Подобно ему, и проповѣдь *Nature* должна быть ироническая: это ядовитый намекъ на то послабленіе, какое давалось безнравственности западнымъ духовенствомъ подъ личиною набожности и богоугодности. Намъ кажется тѣмъ болѣе несправедливымъ считать автора второй половины «Романа Розы» безнравственнымъ матерьялистомъ, что изъ подъ пера его вылилось много мыслей, свидѣтельствующихъ о возвышенномъ взглядѣ на вещи. Самъ Амперъ приводитъ эти мысли, и странно, что онѣ не заставили его удержаться отъ рѣзкаго приговора надъ поэтомъ. Таковы:

La robe ne fait pas le moîne...
. . . . . .
Les oeuvres regarder devez
Si vous n'avez les yeux crevés.
. . . . . .
Car bon coeur fait la pensée bonne,
Robe ne l'ôte ou ne la donne.

Нравственное сужденіе поэта о нищенствующей братіи Амперъ сокращаетъ въ слѣдующихъ словахъ: «l'aumône et pour les faibles et les esclaves; celui qui mange l'aumône à leurs dépens, mange sa damnation» (и при этомъ французскій ученый замѣчаетъ, что подобная мысль встрѣчается у Бл. Августина).—Кажется что поэтъ, способный

имѣть столь возвышенныя понятія, не можетъ быть причастенъ той грубо-скотской чувственности, какую видимъ мы въ концѣ романа и которая была предметомъ его сатиры, а не его сочувствія.

Въ «Романѣ Розы,» какъ мы могли усмотрѣть, выставленъ уже не одинъ развратъ, но и корыстолюбіе западнаго духовенства. Оно также было предметомъ постоянныхъ нападеній средневѣковыхъ сатириковъ. Нѣкоторыя нападенія такого рода намъ уже извѣстны изъ штриккерова «Pfaffe Amis.» Ту-же черту видимъ мы въ нѣмецкой-же сатирической пьесѣ: «Peter Leu» .Испытавъ различные роды жизни, Петръ Лей подъ конецъ становится *Pfaffe*, и находитъ, что это выгоднѣе всего. (*) Съ поразительною силою обличено корыстолюбіе и неправосудіе самихъ папъ и двора ихъ у извѣстнаго нѣмецкаго сатирика XIII вѣка, Фрейданка, не смотря на искреннюю его религіозность и уваженіе къ *идеѣ* папской власти. (**) «Сѣть св. Петра, коею ловилъ онъ рыбу, говоритъ Фрейданкъ, не была принесена въ Римъ, да въ немъ она мало и цѣнится: римскія сѣти ловятъ въ наше время серебро и золото, замки и земли; апостолу все это было чуждо. Св. Петръ получилъ отъ Спасителя приказаніе печься объ овцахъ Его, а не стричь ихъ.»— Или въ другомъ мѣстѣ: «только бы получена была въ Римѣ шерсть,— что до того, кѣмъ стрижены овцы? Когда все кривое сдѣлается прямымъ, тогда только можно будетъ найти справедливость въ Римѣ... Римъ!... тебя привѣтствуетъ дьяволъ, какъ своего задушевнаго друга!»—Самая ультра-католическая Испанія не осталась безъ нападеній на католическое духовенство. Амперъ въ вышеупомянутой статьѣ (***) приводитъ мѣсто изъ одного испанскаго сатирика, который самъ былъ лицемъ духовнымъ (l'archiprêtre de Hita): «если у тебя есть деньги, восклицаетъ онъ, то ты будешь правъ передъ папой, ты купишь себѣ самый рай... При дворѣ римскомъ, тамъ, гдѣ живетъ св. отецъ (папа) я самъ видѣлъ какъ всѣ совершали поклоненіе деньгамъ.»—Такимъ образомъ сатирическая поэзія служила убѣжищемъ всякой смѣло-гуманной мысли, не имѣвшей еще права гражданства въ дѣйствительной жизни; въ нее мало по малу складывался, и въ ней сохранялся благородный запасъ возвышенныхъ понятій, предупреждавшихъ свой вѣкъ и предрекавшихъ лучшее будущее. Въ области поэзіи произошло первое начало реформы, сдѣланъ первый могучій протестъ противъ нечестивой деспотіи папъ и созданнаго ими католицизма.—

Нападая на безнравственность католическаго духовенства, сатира нападала и на тѣ свойства средневѣковаго общества, которыя дѣлали его

(*) Genthe, Deutsch. Dicht. des Mittelalters, 3 B., 165—178.
(**) Vridank's Bescheidenheit, herausgegeben von W. Grimm, 1834.
(***) Sur le Roman de la Rose, Revue des Deux Mondes 1843 p. 441.

жертвой корыстолюбія и лицемѣрія волковъ, ходившихъ въ овечьихъ шкуркахъ,—мы разумѣемъ вообще невѣжество и особливо зависящія отъ него чувственныя понятія о благахъ духовныхъ. Примѣры подобныхъ чувственныхъ понятій видѣли мы у Штриккера въ его *Pfaffe Amis*. Превосходно изображена чувственная набожность у него-же въ другомъ произведеніи (*). Воръ, забравшись на скотный дворъ къ одному пьяному мужику, увѣряетъ его, что онъ св. Мартынъ и пришелъ благословить коровъ мужика, чтобъ охранить ихъ отъ мошенниковъ: «я хочу отплатить тебѣ этимъ за то количество вина, которое выпилъ ты мнѣ въ честь» (это былъ день св. Мартына и мужикъ порядочно погулялъ для праздника). Обрадованный словами мнимаго угодника, простачекъ идетъ домой и напивается еще болѣе: «кто желаетъ мнѣ добра, тотъ пусть пьетъ со мной сегодня въ честь св. Мартыну. Теперь я никогда не буду лѣниться чествовать его подобнымъ образомъ». И между тѣмъ какъ вся честная компанія напивается до невозможности, хитрый мошенникъ уводитъ весь скотъ со двора набожнаго мужика. Не менѣе рѣзко выставлена у Штриккера (**) та легкость рѣшимости, съ какою пускались въ крестовые походы, и отсутствіе нравственнаго начала въ побужденіи къ нимъ. Толпѣ пирующихъ пріятелей, среди хмѣльнаго веселья, вдругъ приходитъ въ голову мысль отправиться въ святую землю для того, чтобы упрочить за собой благоденствіе и въ той жизни. Подъ вліяніемъ вина имъ кажется, что они уже ѣдутъ, что на морѣ сильная качка, наконецъ вообразилась имъ и цѣлая буря; приписавъ ее присутствію въ средѣ своей какого нибудь преступника, они принимаютъ за таковаго одного изъ собутыльниковъ, уснувшаго уже сномъ крѣпкимъ, и выбрасываютъ его за окно, воображая, что бросаютъ съ борта въ море. Только опохмѣлившись на слѣдующее утро, они замѣчаютъ наконецъ, что ошиблись.—Тутъ уже является въ смѣшномъ видѣ то, что по понятіямъ вѣка считалось идеальнымъ, но что было такъ же далеко отъ истинной идеи крестовыхъ походовъ, какъ матерьяльное далеко отъ духовнаго.—Идеаленъ былъ въ средневѣковомъ смыслѣ и чувственный страхъ передъ дьяволомъ и передъ адомъ; между тѣмъ вотъ какъ, на примѣръ, обрисованъ подобный страхъ въ упомянутой уже нами повѣсти: *Peter Leu*. Однажды въ воздухѣ ощутителенъ былъ смрадъ; одна баба спросила у Петра, отъ чего это? Онъ увѣрилъ ее, что въ аду сдѣлалась дыра и смрадъ идетъ оттуда, но можно заткнуть дыру эту холстомъ,—и вотъ бабы со всѣхъ сторонъ нанесли ему холста, коимъ онъ и поживился.

(*) St. Martins Abend (Genthe, 3 B., 105—109).
(**) Въ повѣсти—Die Wiener Meerfahrt (Genthe, 3 B, 224—235).

Кромѣ нападеній на духовенство и на общее невѣжество эпохи, въ средневѣковой поэзіи есть многія выходки противъ рыцарской испорченности: роскоши, разбоя и разврата мнимыхъ защитниковъ невинности. И тутъ многое съ перваго взгляда можетъ показаться безнравственнымъ, по грубости выполненія, но въ сущности по большей части имѣетъ смыслъ сатирическій, не одобряющій дурнаго, а клеймящій его. Мы видѣли ироническое прославленіе безнравственной рыцарской любви въ «Романѣ Розы». Къ концу среднихъ вѣковъ развилась въ городахъ литература самая тривіяльная, но подъ неприличіемъ и грязью своихъ произведеній таившая сатирическія искры, направленныя противъ рыцарства. Тутъ опять являются плуты въ родѣ восточныхъ хитрецовъ, но отъ нихъ всегда достается рыцарямъ: это люди изъ низшаго класса общества, кои силою ума проводятъ знатныхъ бароновъ. Поэзія этого рода идеальна въ смыслѣ того сословія, коему она принадлежитъ: она олицетворяла передъ низшимъ классомъ его преимущество, умственный его перевѣсъ надъ матерьяльными средствами высшаго. Наконецъ главными героями комическихъ повѣстей сдѣлались шуты, эти простоватые бѣдняки, кои подъ прикрытіемъ своей глупости говорили истину знатнымъ. Устами ихъ народъ осмѣялъ нравы духовныхъ и рыцарей;—сюда относится и извѣстная повѣсть «Саломонъ и Морольфъ». Грубая простота и наивный умъ подъ личиною глупости сдѣлались идеаломъ: тутъ громко сказывался голосъ природы, вопіявшій противъ натяжекъ и предразсудковъ тогдашняго общества. Этимъ объясняется и эразмова «Похвала Глупости».—

Мы привели уже значительное число примѣровъ изъ средневѣковой сатирической поэзіи, между тѣмъ почти всѣ они, не смотря на присутствіе въ нихъ нравственнаго начала, свидѣтельствуютъ о грубости средневѣковаго комизма, мало уступающей грубому комизму древняго міра. Гдѣ же тѣ новыя начала, кои мы надѣялись встрѣтить въ комизмѣ среднихъ вѣковъ? Ихъ нельзя искать во всѣхъ комическихъ произведеніяхъ этой эпохи, кои, сообразно съ грубостью ея, не могли не быть по большей части грубы; но въ нѣкоторыхъ изъ нихъ уже выказываются эти новыя начала, явившіяся надъ вліяніемъ новыхъ идей, бывшихъ слѣдствіемъ христіанства. Уже въ штриккеровомъ «*Pfaffe Amis*» видѣнъ зародышъ болѣе глубокаго комизма; тутъ видна попытка создать психологическій характеръ. Амисъ не вдругъ становится плутомъ; сперва онъ употребляетъ хитрость только для того, чтобы отдѣлаться отъ несправедливыхъ придирокъ своего *бишофа*. Но хитрость, допущенная имъ разъ, какъ средство для цѣли вовсе не безнравственной, мало по малу обращается у него въ привычку, и онъ начинаетъ плутовать уже не для своей защиты, а изъ видовъ корыстолюбія. И чѣмъ далѣе, тѣмъ безсовѣстнѣе становится Амисъ. Сперва онъ бралъ умѣренно и безъ особаго вреда ближнему, а подъ конецъ началъ просто грабить. Въ этой постепенности нравственнаго паденія есть психологическая

основа.—А подъ конецъ жизни въ Амисѣ пробуждается совѣсть, хотя и довольно чувственнымъ образомъ: вѣроятно руководимый однимъ только *страхомъ* загробнаго, онъ идетъ въ монастырь и думаетъ откупиться отъ кары за всѣ грѣхи свои вкладами. Опять черта психологическая и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрная духу времени. И «Pfaffe Amis», какъ мы могли уже замѣтить, вообще отличается соединеніемъ истины общечеловѣческой съ истиной средневѣковой: комизмъ его и общій и въ то же время мѣстный.—Тоже надобно сказать и о фрейданковой «*Bescheidenheit*». Мы видѣли отношеніе ея къ средневѣковой дѣйствительности; что касается общечеловѣческаго ея начала, то В. Гриммъ отзывается объ этомъ слѣд. образомъ: «съ похвалою должно быть нами признано, что Фрейданкъ не растерялся въ разсмотрѣніи отдѣльнаго и единичнаго, а напротивъ съ живою расширенностью взгляда стремился къ уразумѣнію человѣческаго бытія вообще... Кругъ, который онъ озираетъ, ни какъ нельзя назвать ограниченнымъ; онъ касается какъ великаго, такъ и малаго, обнимая все, чѣмъ полнилась тогдашняя жизнь...» Эта широта взгляда, соединяющая въ себѣ синтезъ съ анализомъ, есть рѣшительно новое явленіе въ области комизма. А далѣе Гриммъ указываетъ на другую отличительную черту Фрейданка: «даже тамъ, гдѣ ревностью своей онъ бываетъ побуждаемъ къ рѣзкимъ и вспыльчивымъ выходкамъ, даже и тамъ онъ не ожесточаетъ насъ, потому что произноситъ приговоръ не самъ, а беретъ его изъ старинныхъ поговорокъ народа, которыя судятъ безъ *на-лице-зрѣнія* и безъ страсти. Но вѣдь въ томъ и состоитъ существо поэзіи, что она облагораживаетъ и очищаетъ все, что принимаетъ въ себя (*)...» Эта поэтическая умѣренность, прославляемая Гриммомъ, очевидно прямо противоположна той неумѣренности древняго комизма, изъ коей развилась каррикатура. И не только у Фрейданка, но и въ нѣкоторыхъ другихъ изъ приведенныхъ нами произведеній видимъ мы если не совершенное отсутствіе каррикатуры, то уже значительное ослабленіе ея противъ комизма древняго. Наконецъ не трудно замѣтить, что въ «Амисѣ» и многихъ другихъ произведеніяхъ грязное и неприличное являются уже не какъ *цѣль*, не какъ поблажка чувственности, а какъ *средство* къ бо́льшему опозоренію порока.

Эти, замѣченныя нами, особенности нѣкоторыхъ произведеній средневѣковаго комизма относятся уже къ тѣмъ высшимъ началамъ комизма, кои состоятъ: 1) въ соединеніи элемента мѣстнаго, (но не *личнаго*) необходимаго для полнаго дѣйствія комизма на общество, съ элементомъ общечеловѣческимъ, безъ коего невозможно созданіе полныхъ психологическихъ характеровъ; 2) въ отсутствіи нарушающей

(*) *W. Grimm*, Vridank's Bescheidenheit. Einleitung.

художественность каррикатуры, и 3) въ томъ, что грязное является тутъ какъ *средство*, а не какъ *цѣль*.

И такъ средневѣковому комизму, среди всѣхъ его шатаній въ разныя стороны, дано было находить середину между двумя противоположными полюсами комизма: *общностью* восточнаго и *личностями* аристофановскаго. Это стало удаваться ему даже очень рано: соединеніе общечеловѣческаго съ мѣстнымъ видимъ мы уже въ той латинской комедіи (Querolus), которую извѣстный историкъ драматизма *Magnin* съ полною убѣдительностію относитъ къ IX вѣку. (*) *Querolus*, какъ видно изъ предисловія къ нему, написанъ въ подражаніе плавтовой манерѣ и съ цѣлію воскресить древнюю римскую комедію, а между тѣмъ онъ проникнутъ совершенно другимъ характеромъ. Тутъ нѣтъ уже той вѣчной любовной интриги, которая была неотмѣннымъ условіемъ древней римской комедіи, тутъ уже рѣшительно преобладаетъ свойственный новому міру комизмъ *характеровъ*, а если подъ конецъ мы и видимъ похитителя клада въ смѣшномъ *положеніи*, то это положеніе находится въ тѣсной связи съ комизмомъ самаго характера и служитъ какъ бы нравственною отплатою за него. Это плутъ, пойманный своимъ собственнымъ плутовствомъ и самъ сдѣлавшій себя смѣшнымъ, а не одинъ изъ прежнихъ плутовъ, (какими были слуги-проныры и проказники-сыновья) которые проводили другихъ и дѣлали ихъ предметомъ незаслуженнаго ими смѣха. Характеры въ «Querolus» представляютъ уже значительную степень психологической глубины и рѣшительно выдаются изъ разряда тѣхъ избитыхъ характеровъ, какіе видѣли мы въ древней римской комедіи. Самъ *Querolus* есть *общій* типъ брюзги, но поставленный въ столкновеніе именно съ жизнію *того времени*, тогда какъ у Плавта и Теренція было мало отношенія къ современности; *Mandrogerus*, параситъ и мошенникъ, уже не изъ числа тѣхъ стереотипныхъ парасетовъ, которыхъ видимъ мы въ древней комедіи; это параситъ-мошенникъ именно IV вѣка, который плутуетъ при помощи магіи, чрезвычайно въ то время распространившейся, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и типъ мошенника всѣхъ временъ. Наконецъ рабъ, выведенный въ этой комедіи, также не изъ прежнихъ рабовъ-помощниковъ господина въ любовныхъ дѣлахъ; ему приданъ совершенно другой смыслъ: онъ выражаетъ собою то своеволіе, происшедшее отъ распущеннаго состоянія рабовъ, которое было именно въ IV в.; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ выражено свойственное грубому человѣку всѣхъ временъ злоупотребленіе сдѣланныхъ ему послабленій, и въ жалобахъ этого раба на очевидно-добраго господина слышны подобныя же жалобы избалованныхъ слугъ всѣхъ временъ и мѣстъ.—Что касается до каррикатуры,

---

(*) *Charles Magnin*, La Comédie latine au IV siècle, въ Revue d. d. Mondes 1835 г. т. 2.

то и ея тутъ почти нѣтъ (она замѣтна развѣ только въ чрезмѣрномъ легковѣріи самого *Querolus*), равно нѣтъ и грязнаго поблажающаго чувственность, а единственное скандалёзное мѣсто въ монологѣ раба служитъ къ выраженію нечистоты его характера. Вообще весь комизмъ тутъ имѣетъ въ виду не просто смѣшить, а вызывать смѣхъ нравственный.—Комедія *Querolus* есть явленіе замѣчательное, тѣмъ болѣе что оно совершенно изолировано, и другія комедіи среднихъ вѣковъ, не смотря на то, что писаны многими вѣками позже, уступаютъ ей во всемъ. Авторъ «Кверола» долженъ былъ соединять въ себѣ убѣжденія христіанина (съ чѣмъ согласенъ и Magnin, приводя изъ комедіи этой мѣста свидѣтельствующія о *христіанствѣ* автора) съ литературною образованностью, которая одна могла дать ему возможность такъ удачно привить къ комедіи новыя начала, зиждущіяся на новыхъ убѣжденіяхъ человѣчества. Только этимъ можно объяснить изолированное положеніе «Кверола,» коего достоинство выкажется еще ярче, если сравнить его съ какою нибудь изъ комедій монахини Хросвиты, не смотря на то, что она жила въ X в. Но X вѣкъ былъ уже вѣкомъ варварства въ отношеніи литературномъ, и если Хросвита читала Теренція и захотѣла ему подражать, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы она имѣла обширное литературное образованіе. Грубость средневѣковыхъ понятій сказалась у нея какъ фанатизмомъ нѣкоторыхъ религіозныхъ взглядовъ, такъ и низостью комизма, подходящею къ площаднымъ фарсамъ (*). Такъ, напримѣръ, желая представить въ смѣшномъ видѣ гонителя христіанъ, Дульцинія, пылающаго чувственною страстью къ тремъ христіанскимъ дѣвушкамъ, Хросвита прибѣгаетъ къ комизму положенія. Дульцинія, въ затмѣніи разсудка, думая, что обнимаетъ дѣвъ, обнимаетъ котлы и горшки, отъ прикосновенія къ коимъ пачкаетъ себѣ лице, руки и всю одежду. Не болѣе внутренняго комизма и въ лицѣ Юліана Отступника (**). Эти два комическихъ лица—вовсе не комическіе характеры (остальныя лица у Хросвиты — идеальныя, и они удачнѣе); въ нихъ нельзя искать также и художественнаго соединенія общаго комизма съ мѣстнымъ: послѣдняго тутъ быть не можетъ, ибо дѣйствіе происходитъ за нѣсколько вѣковъ до современнаго Хросвитѣ общества и она не имѣетъ намѣренія иронически-дѣйствовать на него, а первый состоитъ тутъ въ совершенной общности смѣшныхъ положеній и смѣшащихъ фразъ.

Стройное сближеніе общечеловѣческаго начала сатиры съ мѣстнымъ видимъ мы въ дантовой Божественной Комедіи, въ коей нѣсколько по-

---

(*) Das älteste Drama in Deutschland, oder die Komödien der Nonne Hrosvitha von Gandersheim, übersetzt und erläutert von Bendixen. Altona 1850.

(**) Въ пьесѣ: Märtyrerthum des Paulus und Johannes.

рѣвѣшиваетъ начало общечеловѣческое. Съ перваго взгляда это можетъ показаться парадоксомъ, такъ какъ господствующія лица въ поэмѣ Данта не только итальянцы, но даже итальянцы, современные поэту, а нерѣдко и личности, названныя своимъ настоящимъ именемъ. Да, но художественная цѣнность поэмы Данта основывается не на томъ, что она служила ему орудіемъ мести противъ его политическихъ враговъ, а на томъ, что въ личностяхъ, ему современныхъ, онъ умѣлъ обнаружить стороны духа, общія всему человѣчеству, что и названныя имъ по ихъ имени живыя личности не суть рабскія копіи съ подлинниковъ, а возведены имъ на степень типовъ, понятныхъ для всѣхъ вѣковъ и для всѣхъ народовъ. Современные ему пороки Италіи служатъ у него только однимъ изъ видоизмѣненій тѣхъ общечеловѣческихъ пороковъ, коихъ разнообразные примѣры почерпнулъ онъ изъ всѣхъ вѣковъ и изъ всѣхъ странъ міра.

Какъ ни безобразны многіе изъ рисуемыхъ Дантомъ пороковъ, ихъ нельзя считать преувеличенными противъ возможнаго въ дѣйствительности. Преувеличеніе есть у него развѣ въ изображеніи самой муки грѣшниковъ и ихъ наружности, но тутъ фантазія поэта могла дать себѣ полный просторъ, не имѣя живыхъ образцевъ въ дѣйствительной жизни. Самыя яркія черты изысканнаго безобразія сосредоточены въ лицѣ самого отца зла—Люцифера, и въ лицѣ его многочисленныхъ клевретовъ. Дантъ умѣетъ выставлять демоновъ въ смѣшномъ видѣ (*), и въ этомъ онъ вполнѣ вѣренъ духу средневѣковой поэзіи, которая обратила дьяволовъ просто въ шутовъ; такими являются они въ мистеріяхъ.

Найдя въ лицѣ злаго духа олицетворенное начало зла, средневѣковая поэзія сдѣлала его жертвою той каррикатурности рисунка, какой подвергался въ древнемъ мірѣ образъ порочнаго человѣка. Теперь въ человѣкѣ зло стало являться какъ что-то ненормальное, какъ какая-то чуждая примѣсь въ его духѣ, и хотя бы эта примѣсь постепенно разнеслась до того, что проникла во всѣ углы духа и обезобразила всего человѣка, всетаки поэзія умѣетъ и тутъ найти въ немъ какой нибудь слѣдъ нормальнаго его состоянія; а если ей и приходится изображать людей совершенно извращенныхъ, то она по крайней мѣрѣ въ окружающихъ ихъ людяхъ съумѣетъ найти хоть что нибудь человѣческое. Это новое начало въ возсозданіи низкой дѣйствительности, столь противоположное изысканной каррикатурности древняго міра, видимъ мы уже и у Данта. Во многихъ изъ его лицъ, коихъ вся адская жизнь состоитъ въ постоянной мукѣ за ихъ пороки, проглядываютъ иногда остатки добра, кои среди ужаса и негодованія возбуждаютъ въ насъ и сочувствіе. Не только несчастная Франческа, это идеальное лице среди адскихъ лицъ, не смотря на всю тягость муки сохраняетъ любовь къ тому,

---

(*) Въ XX-й п. «Ада».

кто сдѣлалъ ее жертвою этой муки, но и гнусный Чіакко еще сохраняетъ привязанность къ людямъ, оставшимся на землѣ, и проситъ Данта напомнить имъ о немъ. А какаго мрачнаго величія исполнена тѣнь Фаринаты, который и въ адѣ внушаетъ уваженіе къ себѣ самому Данту. Наконецъ въ сердцѣ Кавальканте еще живетъ столь сильная любовь къ сыну, что ошибочно заключивъ изъ словъ Данта объ его смерти, онъ въ отчаяніи восклицаетъ:

«Ужь нѣтъ его въ живыхъ?
«Ужь сладкій свѣтъ въ его не блещетъ взорѣ?»
Когда замѣтилъ онъ въ очахъ моихъ (*)
Сомнѣніе, тревогу безпокойства,
Онъ навзничь палъ, и навсегда затихъ (**).

Такова въ поэзіи христіанскаго міра сила любви къ человѣку, что она и въ самыхъ пропастяхъ ада не можетъ вообразить себѣ его безъ сохранившихся слѣдовъ его высокаго происхожденія!

Тайна нравственнаго несовершенства человѣка, согласно съ ученіемъ христіанскимъ, заключается у Данта въ борьбѣ двухъ его природъ—духовной и плотской, ополчившихся другъ на друга послѣ грѣхопаденія. Это христіанское воззрѣніе, открывшее въ стремленіяхъ плоти главный (не единственный) источникъ человѣческаго зла, должно было произвести перемѣну и въ воззрѣніи эстетическомъ. Слѣдствіемъ того было странное съ перваго взгляда явленіе: умноженіе грязнаго и уродливаго въ поэзіи не только среднихъ вѣковъ, но и новаго міра. И это вовсе не противорѣчитъ тому, что сказали мы объ уменьшеніи въ средневѣковой поэзіи *безнравственныхъ грязностей*: ибо, умножившись и усилившись, грязное и уродливое перестало быть *цѣлію*, а сдѣлалось средствомъ къ произведенію нравственныхъ впечатлѣній. Дѣло въ томъ, что чувственность не могла уже быть очищаема и облагораживаема поэзіей, ибо по понятіямъ обновленнаго человѣчества она была совершенно недостойна человѣка. Самая безвинная красота значительно упала въ цѣнѣ своей (хотя въ этомъ, конечно, нельзя не видѣть крайности), какъ красота преходящая, временная, ничтожная передъ вѣчною красотою духа; воображеніе человѣчества, призваннаго къ жизни духовной, рисовало ему подлѣ самой очаровательной головки страшный и отвратительный черепъ, въ который суждено ей обратиться можетъ быть черезъ нѣсколько лѣтъ; среди благоуханія ароматовъ чудился ему смрадный воздухъ гніенія, и по самымъ роскошнымъ членамъ какъ бы ползали уже черви, готовые со временемъ уничтожить ихъ красоту. Весь блескъ земныхъ прелестей и земныхъ благъ

(*) Это говоритъ самъ Дантъ.
(**) Адъ, п. X ст. 68—72.

обратился теперь въ прахъ и тлѣнъ, и поэзія, направляя взоры человѣка къ высшему, къ благамъ нетлѣннымъ, не могла не изображать низкими и даже грязными преходящія блага земныя. Такимъ образомъ стала она разоблачать все чувственно-прекрасное жизни предъ очами человѣка, стала снимать съ нея свѣтлые покровы и показывать подъ ними во всей наготѣ грязную и низкую дѣйствительность. Отъ чувственно-идеальныхъ картинъ Анакреонта и Горація человѣчество обратилось къ картинамъ слѣдующаго рода: «міръ похожъ на обманчивыхъ людей; кого крѣпче онъ обнимаетъ, кого щедрѣе осыпаетъ почестями, того и скорѣе обманываетъ, и послѣ наслажденій надѣляетъ червями и зловоніемъ» (*). Съ несравненно-большею яркостью обрисована низость чувственныхъ благъ въ одномъ произведеніи Конрада Вюрцбургскаго (**). Онъ разсказываетъ тутъ, какъ одному рыцарю, думавшему только о земной славѣ и земныхъ благахъ, явилась женщина красоты необычайной. Описавъ всѣ ея прелести, онъ говоритъ, что вдругъ она повернулась къ нему спиной,—и что же? «Красавица вся была увѣшана змѣями и жабами, тѣло ея было полно пятенъ и гнойныхъ нарывовъ, множество мухъ и букашекъ въ нихъ копошилось, черви точили плоть ея до самыхъ костей, нечистота была такъ велика, что издавала страшное зловоніе, коего никто не былъ въ состояніи выносить, а роскошное шелковое платье стало блѣднымъ и мутнымъ какъ пепелъ.» Кто не узнаетъ въ этой ужасающей картинѣ вѣрнаго изображенія тѣхъ чаръ чувственной жизни, которыя такъ часто бросаютъ человѣка изъ объятій красоты на гноище болѣзней; кто не скажетъ, что въ картинѣ этой есть своя ужасающая художественность, и что впечатлѣніе, ею производимое, надо признать поэтическимъ, такъ какъ оно пробуждаетъ нравственный ужасъ въ душѣ человѣка? Правда, этотъ мрачный взглядъ на тѣлесную сторону жизни, какъ мы уже замѣчали, доходилъ и до крайности, ибо отвергалъ вообще красоту, хотя бы и совершенно чуждую грѣха, а она, на ряду со всѣми законными явленіями природы, также повѣдаетъ славу Божію; но онъ совершенно вѣренъ тамъ, гдѣ чувственная жизнь ополчается противъ царственнаго владычества жизни духовной. Въ какомъ же унизительно грязномъ видѣ должно было явиться плоти въ дантовомъ адѣ, гдѣ ей воздается за тѣ преступленія, къ какимъ увлекала она человѣка? И точно, можетъ быть ни одинъ изъ поэтовъ не далъ доступа въ поэзію такимъ низкимъ и грязнымъ образамъ, какіе встрѣчаются у Данта, но зато и никто другой не умѣлъ такъ поэтически овладѣвать и распоряжаться ими, какъ

(*) Visio St. Fulberti, въ Poésies populaires latines antérieurs au XII siéele éd. d'Edelstand du Méril, p. 225.

(**) «Der Welt Lohn», въ Deutsche Dichtungen des Mittelalters, von Genthe.

онъ. Картины его, если вынуть ихъ по одиначкѣ изъ цѣлаго, могли бы показаться отвратительными; но, будучи усмотрѣны въ связи со всѣмъ содержаніемъ поэмы, онѣ производятъ на душу совершенно другое впечатлѣніе: все отвратительное въ нихъ претворяется въ ужасное, и это ужасное поэтично, потому что возбуждаетъ *нравственный* ужасъ. Самыя низкія сравненія, служа къ тому, чтобы выказать всю глубину нравственнаго униженія человѣка, производятъ самое высокое, нравственно-поэтическое впечатлѣніе. Вотъ какъ, напримѣръ, описана у Данта мука ростовщиковъ, разимыхъ огненнымъ дождемъ среди раскаленной песчаной степи:

Изъ ихъ очей сверкала ихъ тоска:
То тамъ, то здѣсь руками тушатъ духи
То пылъ огней, то знойный жаръ песка.

Такъ точно псы, въ дни жара и засухи
То рыломъ чешутъ, то ногой, гдѣ ихъ
Кусаютъ блохи, оводы, иль мухи (*).

А какимъ ужасомъ обдаетъ васъ слѣдующая картина муки поддѣлывателей монеты, кои среди зловоннаго воздуха всѣ покрыты язвами:

Не чиститъ конюхъ щоткою коня,
Чтобъ весть его скорѣе къ господину;
Безсонный такъ не чешется, стеня, —

Какъ эти два скребли когтями спину
И съ бѣшенствомъ сдирали струпья съ ней,
Но не могли тѣмъ утолить кручину.

И струпья сыпались изъ подъ ногтей,
Какъ чешую дерутъ со щукъ ножами,
Иль съ рыбъ другихъ съ широкой чешуей (**).

У Данта нерѣдко и смѣшное кажется ужаснымъ. Можно ли напримѣръ смѣяться, когда поддѣлыватель монетъ, мастеръ Адамъ, объясняетъ Данту, что одинъ изъ товарищей его муки, лежащій въ гнилой горячкѣ среди грязи, есть лживый грекъ Синонъ;—а гордый грекъ...

(*) Адъ, п. XVI ст. 46—51.
(**) Адъ, п. XXIX ст. 76—84.

...—былъ видно оскорбленъ
Постыднымъ именемъ,—въ тугое брюхо
Его (*) ударилъ кулакомъ, и звонъ,
Какъ барабанъ, оно издало глухо... (**)

Если, по понятіямъ новаго человѣчества, торжество духовной природы надъ чувственной составляетъ условіе идеальнаго состоянія человѣка, то совершенное попраніе духа подъ властію плоти окончательно лишаетъ человѣка его человѣческаго достоинства и ставитъ его въ уровень съ животными. Вотъ на этой-то уподобляемости человѣка животному и зиждется звѣриный эпосъ среднихъ вѣковъ; животныя, въ немъ дѣйствующія, сохраняя свои характеристическія свойства, суть въ тоже время не что иное какъ люди, ниспадшія до степени животныхъ (***).

Звѣриный эпосъ среднихъ вѣковъ, какъ убѣдительно доказалъ Яковъ Гриммъ (****), не можетъ быть почитаемъ заимствованіемъ съ востока, и если между нимъ и восточнымъ звѣринымъ эпосомъ есть нѣкоторое сходство, то оно объясняется только исконнымъ сродствомъ (Urverwandschaft) индійскаго и германскаго племени. Восточный звѣриный эпосъ зиждется на совершенно-другой основѣ—на томъ древне-индійскомъ воззрѣніи, которое, опираясь на вѣру въ переселеніе душъ, ставило животныхъ почти на одну ступень съ человѣкомъ. Животныя служатъ въ немъ не сатирою на человѣка, а изъ жизни ихъ выводится для него мораль, жизнь эта служитъ для него какъ бы школою житейскаго благоразумія. Въ одной арабской редакціи звѣринаго эпоса (*****), звѣри въ длинной діалектической рѣчи доказываютъ превосходство свое надъ человѣкомъ, и прохожій, услышавъ эту рѣчь, считаетъ нужнымъ отвѣчать на нее другою, въ коей защищаетъ достоинство человѣка. И все это вовсе не иронія, а самая прямодушная невинность. Восточный звѣриный эпосъ даже не всегда заботится о томъ, чтобы сохранить каждому роду животныхъ его характеристическія свойства, кои поддерживаются въ немъ непреодолимою силою неизмѣннаго инстинкта; животныя какъ бы являются тутъ нравственно свободными подобно людямъ: самыя кровожадныя изъ животныхъ способны тутъ къ чувствамъ дружбы и признательности, самыя хитрыя бываютъ иногда обманываемы самыми не хитрыми, какъ напримѣръ черепаха проводитъ лисицу, этотъ пресловутый прототипъ и

(*) Мастера Адама.

(**) Адъ, п. XXX ст. 100—103.

(***) *Edelstand du Méril,* Poésies latines antérieures au XII s. Introduction.

(****) Reinhart Fuchs von *Iacob Grimm.*

(*****) Ibnol Hebaryet, въ Pol. d. Or. Poesie, 392—414.

символъ хитрости, въ извѣстномъ индійскомъ сборникѣ басенъ (*). Звѣриные герои восточнаго эпоса очень часто обнаруживаютъ въ себѣ качества самыя благородныя, и весь этотъ эпосъ очевидно основанъ на тождествѣ животныхъ и людей, тогда какъ наоборотъ средневѣковой звѣриный эпосъ въ образѣ звѣрей изображаетъ нравственный упадокъ человѣка, совершенно не сходнаго съ ними въ нормальномъ своемъ состояніи.

Независимый отъ восточнаго вліянія, эпосъ о Рейнгартѣ-Лисѣ, какъ доказалъ Яковъ Гриммъ, есть нераздѣльное созданіе германскаго духа и составляетъ самое художественное достояніе средневѣковой поэзіи. Вотъ почему мы думаемъ остановить на немъ наше особенное вниманіе, какъ на произведеніи, всецѣло принадлежащемъ одной изъ свѣжихъ народностей новаго міра, едва ли не болѣе другихъ усвоившей себѣ новыя понятія, принесенныя въ міръ христіанствомъ. Мы увидимъ что въ произведеніи этомъ, болѣе нежели въ какомъ либо другомъ изъ средневѣковыхъ, выразились новыя начала комизма.

Въ «Рейнгартѣ-Лисѣ» видимъ мы уже настоящую середину между исключительною общечеловѣчностью восточнаго комизма, чуждаго почти всякому отношенію къ времени и мѣсту, и исключительною мѣстностью и личностями комизма аристофановскаго. Старое мнѣніе, будто бы въ лицѣ Рейнгарта должно видѣть какого-то герцога лотарингскаго (что еще въ недавнее время, съ свойственною французамъ легкостью, пытался поддержать извѣстный впрочемъ писатель St. Marc Girardin (**) окончательно отвергнуто Яковомъ Гриммомъ, который находитъ нѣкоторое отношеніе къ современнымъ *личностямъ* только въ трехъ менѣе-чѣмъ-второстепенныхъ лицахъ нашего эпоса. Главное же содержаніе и первостепенныя личности его заключаютъ въ себѣ сатиру вовсе не личную: это сатира на главные пороки среднихъ вѣковъ, кои, въ тоже самое время, представляютъ только видоизмѣненіе пороковъ общечеловѣческихъ. Основное содержаніе «Рейнгарта-Лиса» заключается въ чувственномъ стремленіи къ матеріальной выгодѣ, выражающемся въ двухъ противоположныхъ видахъ: съ одной стороны съ нимъ соединяется только грубая физическая сила, чуждая разсудка,—съ другой, при меньшей силѣ физической, перевѣсъ ума, становящагося орудіемъ для достиженія матеріальной цѣли. Эти два, противоположныя по своимъ средствамъ, стремленія къ одному и тому же, олицетворенныя въ Изенгриммѣ (волкъ) и Рейнгартѣ (лисъ), находятся въ непримиримой враждѣ между собою. Эта постоянная вражда матеріальной силы съ хитростью постоянно ознаменовывается перевѣсомъ послѣдней: оно всегда бываетъ такъ въ человѣчествѣ и въ особенности должно было быть такъ въ средніе вѣка,

---

(*) Le Pantscha Tantra, trad. par Dubois.
(**) St. Marc Girardin, Souvenir d'Etudes et de Voyages, tome II.

когда при общемъ стремленіи къ добычѣ, при грубомъ эгоизмѣ какъ вассаловъ, такъ и сюзереновъ, вассалу хитрому скорѣе удавалось безнаказанно грабить и находить себѣ оплотъ въ самолюбіи, тщеславіи или алчности сюзерена. Такимъ сюзереномъ является левъ Нобель: онъ ищетъ не справедливости, а выгоды, какъ и его вассалы. Его можно задобрить лестію, вызвать на правосудіе похвалами его правосудію, къ коему побуждаетъ его сверхъ того сознаніе, что общія жалобы вассаловъ не могутъ быть оставлены безъ вниманія, ибо сила сюзерена зависитъ отъ единодушной вѣрности ему вассаловъ. Только въ слѣдствіе подобныхъ побужденій рѣшается онъ быть правосуднымъ,—но не вытекая изъ свободнаго стремленія сердца, рѣшимость его быть правосуднымъ не можетъ имѣть прочности. Новая лесть со стороны важнѣйшаго изъ вассаловъ—Рейнгарта, и неудовольствіе, возбужденное его осужденіемъ въ родныхъ и друзьяхъ этого государственнаго преступника, коихъ оказалось не мало и безъ коихъ, по свидѣтельству самого льва, нельзя обойтись при дворѣ, наконецъ умѣнье осужденнаго намекнуть на то, что онъ въ высшей степени полезенъ льву, умѣнье возбудить въ немъ жажду корысти разсказомъ о сокровищѣ, принадлежащемъ осужденному, все это—и, какъ вѣнецъ всему, извѣстіе объ открытіи имъ мнимаго заговора противъ льва, совершенно заглаживаетъ всѣ вины Рейнгарта: надѣясь попользоваться сокровищемъ и желая наградить лиса за оказанную имъ услугу, левъ оправдываетъ этого мошенника и такимъ образомъ даетъ ему возможность опять безнаказанно грабить и убивать простоватыхъ и слабыхъ. Все это, безъ сомнѣнія часто повторявшееся въ жизни среднихъ вѣковъ, есть въ то же время явленіе, повторяющееся въ жизни всѣхъ временъ и мѣстъ.

Пользуясь эгоистическими стремленіями вѣка, Рейнгартъ пользуется также и грубостью его наружнаго благочестія. Когда левъ требуетъ, чтобы Рейнгартъ самъ проводилъ его къ тому мѣсту, гдѣ скрыто сокровище, лисъ извиняется тѣмъ, что онъ сперва долженъ отправиться въ Римъ, чтобы просить разрѣшенія грѣховъ у папы,—и левъ немедленно отпускаетъ его: поразительная черта того вѣка, когда люди самые нераскаянные въ душѣ своей умѣли каяться наружнымъ образомъ, и когда общественное мнѣніе и это наружное покаяніе считало полезнымъ для эгоистическаго разсчета — не лишиться выгодъ небесныхъ, *выгодъ, говоримъ мы*, ибо грубое пониманіе вѣка и въ вѣчномъ блаженствѣ видѣло только чувственныя выгоды, кои потому лишь превосходятъ выгоды земныя, что вѣчны и неотъемлемы. Лицемѣрное отправленіе Рейнгарта въ Римъ а равно и его покаяніе передъ барсукомъ Гримбартомъ, безъ сомнѣнія служили типическимъ изображеніемъ тѣхъ лицемѣровъ, которыхъ, при внѣшнемъ благочестіи того времени, не могло не быть много въ средніе вѣка, хотя, къ сожалѣнію, они никогда не переводятся въ человѣчествѣ. Такая же истина средневѣковая и въ то же время общечеловѣческая выражена въ томъ мѣстѣ, гдѣ Рейнгартъ думаетъ

оправдать себя дурнымъ примѣромъ другихъ: «какъ мнѣ не красть, когда крадутъ и тѣ, которымъ бы слѣдовало не только *проповѣдывать*, но и *дѣлать* совершенно противное.» За тѣмъ слѣдуетъ длинная и обстоятельная филиппика его противъ этого дурнаго примѣра, прямо относящаяся къ дѣйствительности среднихъ вѣковъ; а вскорѣ послѣ того, какъ бы для подтвержденія истины его словъ, съ Рейнгартомъ встрѣчается родня его—обезьяна, которая говоритъ ему, что онъ можетъ и не ходить въ Римъ: «пойду туда, говоритъ она, и попрошу за тебя черезъ моихъ друзей;-въ Римѣ съ протекціей чего нельзя сдѣлать?»-Во французскомъ *Roman du Renard* лисъ даже не прибѣгаетъ къ разсказу о мнимомъ заговорѣ, а спасается отъ висѣлицы просто тѣмъ, что обѣщаетъ предпринять крестовый походъ.-Участіе чувственности въ самыхъ предпріятіяхъ благочестія ярко выражено въ лицѣ волка Изенгримма. Олицетворенная прожорливость, онъ вдругъ рѣшается итти въ монастырь,-почему же? Потому что ему стало завидно, когда онъ увидѣлъ, какъ Рейнгартъ ѣлъ рыбу, а хитрый лисъ увѣрилъ его, что онъ сдѣлался монахомъ и что это обыкновенная монастырская пища; вотъ Изенгриммъ и хочетъ посвятить себя отшельнической жизни, чтобы ѣсть такую вкусную рыбу. Въ нашемъ эпосѣ есть неоднократные намеки на то, что и болѣе лакомая пища могла заманивать къ переходу въ духовное званіе; онъ рисуетъ намъ это и другія злоупотребленія западнаго духовенства въ краскахъ очень рѣзкихъ, но не каррикатурныхъ, и допускаетъ при этомъ даже комизмъ положенія, иногда довольно неприличный, тогда какъ вообще въ немъ господствуетъ тонкій комизмъ характеровъ. Во французскомъ «Renart» самому Рейнгарту приходитъ разъ охота посвятить себя отшельнической жизни. Съ этою цѣлью приходитъ онъ къ одному пустыннику, который требуетъ отъ него исповѣди. Но Рейнгартъ прежде всего хочетъ узнать образъ жизни отшельника, и когда тотъ говоритъ ему воздержаніи и побѣжденіи страстей, Рейнгартъ замѣчаетъ:

J'etais un fou,
Moi, qui venir à vous voulais;
Ici, grand Dieu, moi je croyais,
Que vous mangiez, à vos devis
Bécasses, faisans et perdrix,
Chapons rôtis et venaisons,
Et buviez bon vin à faison
Et aviez chez vous belle dame (*).

(*) St. Marc-Girardin, Sur le Roman du Renart, въ Souvenirs d'Etudes et de Voyages t. II.

Разумѣется Рейнгартъ думалъ такъ не безъ причины: онъ долженъ былъ основываться на томъ, что дѣйствительно было въ средніе вѣка. И Изенгримма, стало быть, не одна рыба приманивала къ отшельнической жизни. Изенгриммъ не чуждъ и желанію благъ небесныхъ, ибо онъ и ихъ считаетъ чувственными благами. Увидѣвъ въ колодцѣ нечаянно попавшагося туда Рейнгарта, Изенгриммъ спрашиваетъ у него, что онъ тамъ дѣлаетъ:» тѣло мое умерло, отвѣчаетъ хитрецъ Рейнгартъ, а душа живетъ безъ бѣдъ; знай, что я въ царствіи небесномъ. Здѣсь такое благополучіе, какого себѣ и представить нельзя.» Потомъ онъ увѣряетъ Изенгримма, что у него тамъ драгоцѣнные камни, которые блестятъ и день и ночь, есть и быки, и свиньи, и провизія всякаго рода. Плѣненному этой чувственной картиной Изенгримму тотчасъ захотѣлось попасть къ Рейнгарту въ рай,—и Рейнгартъ научилъ его сѣсть въ ведро и спуститься въ колодезь, а самъ такимъ образомъ выбрался изъ него, ибо то ведро, въ коемъ онъ спустился въ колодезь, стало подниматься, когда Изенгриммъ началъ спускаться, сѣвъ въ другое ведро. Какая яркая сатира на чувственное пониманіе благъ небесныхъ! Въ приведенномъ нами эпизодѣ есть еще одна замѣчательная черта: Изенгриммъ, увидавъ въ томъ же колодцѣ свой собственный образъ, принимаетъ его за жену свою и спрашиваетъ у Рейнгарта, какъ она попала туда и почему у нея на головѣ обожжена шерсть (а это случилось не задолго до того съ его собственной головой, и онъ не догадывается, что видитъ въ водѣ себя). Рейнгартъ отвѣчаетъ ему, что и жена его попала въ рай, а голову обожгла себѣ при проходѣ черезъ адъ, такъ какъ нѣтъ другаго пути въ рай, какъ черезъ адъ.» И суевѣрный Изенгриммъ вѣритъ ему (*).

Уже изъ сказаннаго нами объ отношеніяхъ Рейнгарта къ Нобелю и Изенгримму можно было замѣтить, что каждый изъ нихъ надѣленъ не однимъ какимъ-нибудь порокомъ, а нѣсколькими однородными свойствами, образующими ихъ порочный характеръ.

Въ Нобелѣ видѣли мы соединеніе самолюбія, тщеславія, алчности къ добычѣ; въ Изенгримѣ—прожорливость, тупоуміе, эгоизмъ самаго грубаго свойства. Другія замѣтныя личности, къ коимъ имѣетъ отношеніе Рейнгартъ, также представляютъ намъ цѣлые психологическіе характеры. Медвѣдь Брунъ, охотникъ полакомиться и не многимъ умнѣе Изенгримма, съ простоватостью соединяетъ мелкое самолюбіе: Рейнгартъ проводитъ его не только тѣмъ, что возбуждаетъ въ немъ алчность къ меду, но и тѣмъ, что говоритъ о значеніи Бруна при дворѣ и о надеждахъ своихъ на его помощь. Въ котѣ Тибертѣ, при чувственности, общей всѣмъ героямъ нашего эпоса, видѣнъ значительный умъ, самолюбіе и чувство чести, или, лучше сказать, амбиція. Когда

(*) Reinhart Fuchs (Hochdeutsche Bearbeitung der Thiersage.

Рейнгартъ приходитъ съ котомъ къ амбару, котъ спрашиваетъ его, не будетъ ли попытка пробраться въ амбаръ сопряжена съ опасностью, а хитрый лисъ отвѣчаетъ: » неужели ты такъ робокъ? впрочемъ, пойдемъ назадъ; жена моя приметъ тебя съ честью. и приготовитъ вкусную пищу, хоть она будетъ и не изъ мышей. » — И котъ, разлакомясь при мысли о мышахъ, и въ тоже время, какъ замѣчаетъ поэтъ, пристыженный насмѣшливыми словами лиса, сходитъ въ амбаръ, гдѣ и попадается въ петлю (*).

Но художественнѣйшій характеръ цѣлаго эпоса есть, безъ сомнѣнія, самъ Рейнгартъ. Въ немъ нѣтъ почти ничего добраго, онъ самый отъявленный мошенникъ, онъ представляетъ самое крайнее искаженіе нравственной природы человѣка; но, не смотря на то, поэтъ умѣлъ удержаться отъ чрезмѣрной преувеличенности, онъ не придалъ лицу его столько черноты, чтобы въ немъ не осталось ничего похожаго на человѣческій образъ,—Рейнгартъ лице совершенно живое, лисъ этотъ—человѣкъ. Если въ нравственномъ отношеніи природа человѣческая ниспала въ немъ до животнаго глубже нежели въ другихъ герояхъ нашего эпоса, то по перевѣсу ума онъ всѣхъ ихъ ближе къ человѣку. Но умъ этотъ обреченъ имъ на рабство чувственности, а потому онъ не возвышаетъ Рейнгарта въ глазахъ нашихъ, а напротивъ только болѣе унижаетъ его. Глубокій нравственный сатиризмъ всего эпоса именно и заключается въ томъ, что онъ какъ бы говоритъ намъ: самый умный человѣкъ, если отдаетъ умъ свой въ услуженіе плотскимъ интерессамъ, есть не что иное какъ животное. Повидимому постоянная удача, какою вѣнчаются всѣ хитрости Рейнгарта, выразившееся въ немъ полное торжество неправды надъ правдою должны бы говорить въ пользу неправды, говорить о томъ, какъ выгодно и почетно быть хитрымъ мошенникомъ; но всѣ эти выгоды и весь этотъ наружный почетъ мгновенно исчезаютъ при одной мысли о томъ, что для полученія ихъ человѣкъ долженъ сдѣлаться животнымъ!—Между тѣмъ при всей *животности* Рейнгарта можно замѣтить, что она въ немъ не нормальна, что по внутренней природѣ своей онъ человѣкъ. Отсутствіе въ немъ доброй стороны замѣщается сознаніемъ бытія ея, умѣніемъ прикинуться не чуждымъ этой сторонѣ. Когда, въ слѣдствіе всеобщихъ жалобъ, Нобель призываетъ его къ суду, онъ еще на дорогѣ считаетъ нужнымъ принести покаяніе въ грѣхахъ своихъ предъ барсукомъ Гримбартомъ, одареннымъ болѣе тонкимъ нравственнымъ чувствомъ, чѣмъ прочіе герои нашего эпоса; онъ до такой степени умѣетъ поддѣлаться подъ натуру своего исповѣдника, что рѣшается только слегка намекнуть ему на свои отношенія къ волчицѣ, а когда Гримбартъ проситъ его выразиться по-яснѣе, онъ говоритъ: » было ли бы

(*) Reinaert (Gentchë, 2 B., 429—489).

прилично, если бъ я сказалъ прямо, что воспользовался моею кумушкой? Вѣдь вы мой родственникъ, и вамъ было бы стыдно, если бъ я выражался по мужицки.»-Между тѣмъ, не смотря на притворную задушевность своего покаянія (чтобы показаться искреннимъ, онъ рѣшается даже повѣрить Гримбарту вину свою противъ высокой особы льва и львицы) когда они проходятъ мимо одного монастыря и Рейнгартъ замѣчаетъ у стѣнъ его множесто откормленныхъ куръ, чувственная природа вдругъ выказывается въ немъ со всею силою: онъ готовъ уже подскачить къ пѣтуху, чтобы стащить его, но Гримбартъ, замѣтивъ алчность, выразившуюся во всѣхъ его членахъ, замѣчаетъ ему, что послѣ исповѣди это не годится. «Откровенно говоря, я и позабылъ объ этомъ, отвѣчаетъ Рейнгартъ; молись Богу, чтобы Онъ простилъ мнѣ этотъ грѣхъ,—этого больше не будетъ.» Между тѣмъ злодѣй безпрестанно оборачивается, чтобы хоть посмотрѣть на куръ, которыя не достались ему въ лапы. Прибывъ ко двору Нобеля, онъ является на судъ съ такимъ важнымъ видомъ, съ такою смѣлою осанкой, будто онъ не кто иной, какъ самъ король и никогда не сдѣлалъ ничего дурнаго; — черта мастерски подмѣченная у тѣхъ людей, которые, не имѣя уже и капли совѣсти, считаютъ нужнымъ и умѣютъ поддержать призракъ спокойствія ея на лицѣ своемъ. (*)—Находясь уже у подножія висѣлицы, Рейнгартъ придумываетъ средство спасти себя: онъ, какъ мы уже видѣли, проситъ позволенія исповѣдаться передъ всѣми, и искусно вплетаетъ въ свою исповѣдь разсказъ о мнимомъ заговорѣ противъ льва. Чтобы вполнѣ убѣдить слушателей въ истинѣ своихъ словъ, онъ называетъ зачинщикомъ этого заговора собственнаго отца своего, а въ числѣ участниковъ его (къ коимъ, разумѣется, отнесены всѣ враги Рейнгарта)—племянника и исповѣдника своего Гримбарта: «стану ли я лгать передъ смертію, говоритъ онъ, чтобъ еще болѣе отяготить душу мою грѣхами... Ужь лучше открою все, хотя, къ сожалѣнію, мнѣ приходится обличить ближайшихъ родныхъ и друзей; что дѣлать! боюсь мученій ада.» И тронутая тѣмъ, что онъ такъ великодушно жертвуетъ для общаго блага чувствомъ родства, королева замѣчаетъ: «ну какъ же не вѣрить ему;—для правды онъ жертвуетъ своими родными.» Не есть ли тутъ Рейнгартъ опять настоящій человѣкъ, одинъ изъ тѣхъ падшихъ людей, которые, измѣняя добродѣтели, въ тоже время чувствуютъ необходимость какъ бы *одѣться* въ нее, и тѣмъ самымъ доказываютъ невозможность обойтись безъ идеи добродѣтели въ человѣческомъ мірѣ.

Нельзя наконецъ сказать, чтобы умъ Рейнгарта служилъ исключительно чувственнымъ цѣлямъ; по большей части онъ служитъ къ тому, чтобы доставить Рейнгарту поживу, но иногда становится и орудіемъ

(*) Reinaert (Genthe, 2 B. 429—489).

для достиженія цѣли не матеріальной, хотя столько же нечистой. Было время, когда Рейнгартъ думалъ не только о собственной поживѣ, но также доставлялъ ее Изенгримму; въ этомъ отношеніи онъ стоялъ выше послѣдняго, который обыкновенно, вмѣсто благодарности, съѣдалъ доставленное ему Рейнгартомъ одинъ и оставлялъ хитраго кума своего въ дуракахъ. Вотъ это-то возбуждаетъ въ лисѣ неутолимую жажду мести, и умъ его становится орудіемъ этого чувства, хотя и низкаго, но всетаки не исключительно—матеріальнаго. Для удовлетворенія чувства мести Рейнгартъ умѣетъ даже побѣждать свою прожорливость: похитивъ со стола у патера курицу, онъ воздерживается отъ желанія съѣсть ее и относитъ свою кражу къ тому мѣсту, гдѣ находится Изенгриммъ, для того чтобъ виновникомъ кражи признали волка и мстительность Рейнгарта была удовлетворена побоями Изенгримму. Наконецъ привычка обманывать ближняго и наносить всевозможный вредъ, все болѣе и болѣе укореняясь въ Рейнгартѣ, становится его второю натурою, страстью, которая имѣетъ иногда цѣлью какъ бы самый процессъ мошенничества; это какое-то молодечество, щегольство плутовствомъ. Черта психологически-вѣрная, доказывающая, что человѣкъ, чѣмъ болѣе предается пороку, тѣмъ тѣснѣе сродняется съ нимъ, такъ что, будучи сперва только *средствомъ*, самый порокъ становится наконецъ *цѣлію* человѣка. Такимъ образомъ Рейнгартъ, прощенный королемъ, и сопровождаемый до дому козломъ Беллиномъ и зайцемъ Лампе, заманивъ зайку ласковыми словами въ домъ свой, отправляетъ его въ свой желудокъ,—тутъ еще плутовство его есть только средство, но что заставляетъ Рейнгарта послѣ того отправить съ Беллиномъ голову Лампе въ сумкѣ, сказавъ ему, что въ ней пакетъ, который онъ долженъ доставить королю? Беллинъ не принадлежитъ къ числу враговъ Рейнгарта, Рейнгарту це за что ему мстить, да и посылая королю голову Лампе, онъ скорѣе можетъ подвергнуть опасности самого себя. Явно, что это просто молодечество, дерзкая игра въ хитрости, запальчивая попытка подвергнуть себя опасности, чтобы имѣть случай выпутаться изъ нея при помощи новаго плутовства. Рейнгартъ дѣйствительно и тутъ умѣетъ выпутаться изъ бѣды. Трудно не увидѣть въ этомъ щегольствѣ плутовствомъ и опасностями, коимъ оно подвергаетъ, сходства съ тѣмъ молодеческимъ щегольствомъ рыцарей, съ тою запальчивою игрою въ опасности, которые видѣли мы въ идеальной поэзіи среднихъ вѣковъ. Замѣтимъ, что тамъ это щегольство было облагорожено, а въ дѣйствительности оно очень часто соединялось съ разбоемъ и грабежемъ, и въ лицѣ Рейнгарта видимъ мы сатиру на удальство— не рыцарей идеальныхъ, а такихъ, какими по бо́льшей части были они въ дѣйствительной жизни. Тутъ опять поэзія сатирическая служитъ къ обличенію ложной добродѣтели вѣка, и Рейнгартъ является намъ не только безсовѣстнымъ плутомъ вообще, но и характеристическимъ плутомъ среднихъ вѣковъ.

И такъ въ лицѣ Рейнгарта поэзія средневѣковая представила намъ полный, художественно-оконченный психологическій характеръ, какого не найти во всей сатирической поэзіи древняго міра; характеръ возмутительный, но ни мало не каррикатурный. Другія личности нашего сатирическаго эпоса, о коихъ мы успѣли сказать только нѣсколько словъ, не уступаютъ Рейнгарту въ истинѣ, и столь же чужды каррикатурѣ по внутреннему своему содержанію. Мы говоримъ—по внутреннему содержанію, ибо во внѣшней жизни ихъ есть и должно быть много такого, что принадлежитъ собственно животнымъ и чего не можетъ быть въ человѣкѣ. Не надобно забывать, что вся эта эпическая сатира, если можно такъ выразиться—передѣлана съ человѣческихъ нравовъ на звѣриные. Такъ у насъ нѣкогда передѣлывали съ французскихъ нравовъ на русскіе: передѣлка состояла во внѣшнихъ подробностяхъ жизни, а въ сущности нравы оставались тѣже. Такъ и тутъ внѣшніе пріемы лицъ—чисто звѣриные, но внутреннія пружины ихъ дѣйствій—пружины человѣческой, разумѣется падшей, унизившейся до матеріальной пошлости, но всетаки человѣческой дѣятельности. Однимъ словомъ герои «Рейнгарта Лиса,» не смотря на то, что они звѣри, всетаки болѣе похожи на людей, чѣмъ каррикатурно-человѣческія личности Аристофана. Многимъ изъ нихъ приданы даже нѣкоторые проблески свѣтлой стороны человѣка, какъ можно было уже отчасти замѣтить изъ предыдущаго. Барсукъ Гримбартъ, какъ мы говорили, отличается почти-господствующимъ благородствомъ характера. Онъ поднимаетъ на судѣ голосъ въ пользу Рейнгарта не смотря на то, что большинство противъ него (*),—но это съ одной стороны не благородная черта, потому что Рейнгартъ мошенникъ и защищать его не слѣдуетъ; зато Гримбартъ чистосердечно старается обратить исплутовавшагося дядю своего на путь истинный, и даже не измѣняетъ ему и послѣ того, какъ Рейнгартъ наклеветалъ на него Нобелю. Впрочемъ Гримбартъ поднимаетъ голосъ въ пользу Рейнгарта изъ чувства родства, всетаки нѣсколько эгоистическаго; но звѣри не чужды и совершенно безкорыстному чувству состраданія. Когда Рейнгартъ, уже осужденный на казнь къ общей радости всѣхъ животныхъ, кромѣ однихъ родственниковъ лиса, проситъ Нобеля подарить ему нѣсколько времени для принесенія торжественнаго покаянія предъ всѣми, то многіе звѣри (совершенно чужіе лису, ибо родня его, видя что онъ осужденъ, въ негодованіи удалилась), тронутые скорбію Рейнгарта, просятъ Нобеля склониться на его просьбы. Звѣри представлены не совершенно чуждыми и чувству правдивости, не смотря на все господство въ царствѣ ихъ чувственности, эгоизма и несправедливости: когда враги Рейнгарта, во время суда, совѣтуютъ казнить его, то слонъ смѣло возражаетъ на

(*) Reineke Vos (Genthe, 2 B., 489—535).

это, что сперва вѣдь ужъ постановили три раза призвать его къ суду, а потому надобно остаться вѣрными этому постановленію; «пусть самъ чортъ зажметъ тому ротъ, кѣмъ будетъ произнесена ложная клятва,» говоритъ слонъ (*).—Королева, жена льва, не смотря на всю ограниченность своей нравственной стороны, нѣжно любитъ своего супруга и приходитъ въ ужасъ, узнавъ о покушеніи на его жизнь. Даже окончательно-матеріальный эгоистъ Изенгриммъ не чуждъ родственнымъ чувствамъ; видя какъ жена его груститъ о томъ, что онъ лишился хвоста своего, Изенгриммъ говоритъ ей: «милая жена, зачѣмъ ты искажаешь твое прекрасное тѣло?—мнѣ больно видѣть, какъ ты плачешь,—перестань!»—Жалуясь родственницѣ своей, рыси, на продѣлки Рейнгарта, Изенгриммъ говоритъ: «сверхъ всего этого онъ еще волочится за моею женою; *если-бъ онъ не былъ виновенъ въ этомъ*, я бы простилъ ему все остальное» (**). Изъ этого видно, что Изенгримму, не смотря на всю его чувственность, честь жены всетаки дороже тѣхъ матеріальныхъ потерь и той физической боли, кои пришлось ему испытать по милости Рейнгарта.—Наконецъ въ самомъ Рейнгартѣ, при всей его окончательной безсовѣстности, при всемъ его ужасающемъ эгоизмѣ, есть однако проблески свѣтлой стороны: онъ также не чуждъ привязанности къ женѣ и дѣтямъ. Хотя Рейнгартъ и не считаетъ грѣхомъ волочиться за женой Изенгримма, онъ всетаки любитъ свою собственную жену, и любовь къ ней заставляетъ его, забывъ свою обычную осторожность, попасть въ просакъ. Увидѣвъ собственную тѣнь свою на днѣ колодца и вообразивъ, что это жена его, онъ не могъ преодолѣть чувствъ своихъ, и прыгнулъ къ ней въ колодезь.—И эти проявленія добраго начала въ звѣриномъ эпосѣ среднихъ вѣковъ совсѣмъ не то, что добродѣтели, приданныя звѣрямъ въ восточныхъ басняхъ: тамъ явленіе это, какъ мы видѣли, прямо объясняется тѣмъ тождествомъ природы человѣка съ природою животныхъ, на коемъ зиждется звѣриный эпосъ востока. Напротивъ того намъ извѣстно, что средневѣковой звѣриный эпосъ имѣетъ цѣлію—въ образѣ животныхъ изобразить нравственное паденіе человѣческой природы; и всетаки эти звѣри, выражающіе собою погрязнувшаго въ злѣ человѣка, не чужды нѣкоторымъ проблескамъ добра. Не слѣдуетъ ли изъ этого, что поэзія новаго человѣчества не въ состояніи остановиться исключительно на одной безотрадной картинѣ паденія человѣка, что она и среди мрачнаго зрѣлища пороковъ старается и умѣетъ отыскать хоть нѣсколько свѣтлыхъ точекъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что природа самыхъ порочныхъ людей не окончательно извращена, что и для нихъ есть еще возможность возрожденія?

(*) Reinhart Fuchs. (Genthe, 2 B., 392—428).
(**) Reinhart Fuchs (Genthe, 2 B., 392—428).

Нужно ли говорить, что при глубоко-нравственной основѣ «Рейнгарта-Лиса» грязное и неприличное является въ немъ какъ сатирическая краска, а не какъ чувственная приправа для завлеченія матеріалиста-читателя. Только въ одномъ мѣстѣ, въ нидерландской обработкѣ нашего эпоса (*), (а именно тамъ, гдѣ котъ Тибертъ попадается въ просакъ), употреблено одно, вовсе не нужное для сатирической обрисовки, неприличное положеніе, которое объясняется только презрѣніемъ средневѣковыхъ сатириковъ къ тому нравственно-запятнавшему свое значеніе классу людей, представитель коего поставленъ тутъ въ это смѣшное и неприличное положеніе.—Но это небольшое пятно на одной изъ обработокъ нашего эпоса, разумѣется, не уничтожаетъ общей художественной цѣны высочайшаго изъ средневѣковыхъ сатирическихъ произведеній, коимъ мы можемъ окончить нашу характеристику средневѣковой поэзіи, чтобы перейти къ разсмотрѣнію саморазрушенія ея и перехода поэзіи въ новые фазы.—

X.

Саморазрушеніе романтической поэзіи и реакція противъ нея. — Зарожденіе въ городскомъ сословіи поэзіи *частной жизни* и *быта низшаго слоя общества*, и художественное развитіе ея въ Испаніи.— Послѣдній ударъ, нанесенный рыцарской поэзіи Сервантомъ. «Донъ-Кихотъ» какъ капитальное произведеніе новаго комизма.

Какъ ни много возвышеннаго представила романтическая поэзія въ своихъ рыцарскихъ идеалахъ, мы неоднократно замѣчали, что въ нихъ было слишкомъ много, такъ сказать, *софистической добродѣтели*: подъ личиною самоотверженія и великодушія крылось тутъ самолюбіе и желаніе блеснуть собою, а неестественные размѣры и односторонность, до какихъ доводились добродѣтели въ понятіяхъ рыцарства, не рѣдко дѣлали эти добродѣтели совершенно нелѣпыми. Напряженіе, съ которымъ рыцарская фантазія возводила изъ степени въ степень совершенства своихъ идеаловъ, должно было довести эти идеалы до разрушенія, ибо чрезъ это они становились смѣшными. Противорѣчіе съ разумною

(*) Reinaert, 13 вѣка.

добродѣтелью и со здравымъ смысломъ было иногда такъ рѣзко въ рыцарскихъ идеалахъ, что прямо напрашивалось на сатиру,—и что же удивительнаго, если въ поэзіи явилась реакція противъ рыцарской эксцентричности. Признаки ея мы уже замѣтили въ «Рейнгартѣ Лисѣ» и нѣкоторыхъ другихъ сатирическихъ произведеніяхъ. Честь этой реакціи главнымъ образомъ принадлежитъ поэтамъ изъ городскаго сословія, коего трезвая, положительная дѣятельность должна была послужить основою совершенно другаго быта. Въ поэзіи нидерландцевъ, этого практическаго народа, никогда не старавшагося *блестѣть*, но всегда умѣвшаго быть народомъ дѣльнымъ, впервые становится замѣтнымъ комическій тонъ въ изложеніи рыцарскихъ приключеній. Въ нидерландскомъ «Малагисѣ» хитрости дается уже рѣшительный перевѣсъ надъ храбростію. Въ XIV вѣкѣ, среди разгара борьбы горожанъ съ рыцарями, поэты-горожане еще съ большею рѣзкостью дѣлаютъ рыцарей предметомъ сатиры (*). Но рыцарскіе идеалы должны были испытать пораженіе не только со стороны озлобленныхъ враговъ рыцарства; имъ досталось на долю быть задѣтыми и рукою того, кто возвелъ ихъ на самую крайнюю степень высоты,—мы разумѣемъ Аріоста. Имъ созданы величайшіе рыцарскіе идеалы, но имъ же указаны и точки перехода ихъ изъ возвышеннаго въ смѣшное. Аріосто заключилъ въ своемъ «Неистовомъ Роландѣ» самый роскошный цвѣтъ рыцарскихъ идеаловъ. Они запечатлѣны у него вполнѣ средневѣковымъ фанатизмомъ добродѣтели. Мы нерѣдко видимъ въ нихъ борьбу чувствъ, равно благородныхъ, и для одного изъ этихъ чувствъ, сообразно съ нравами рыцарства, нерѣдко жертвуется другимъ, едва ли не болѣе священнымъ. Таковъ у Аріосто Руджьеро. Въ немъ борются *любовь* и *чувство родовой мести* съ *рыцарскою честію* и *вѣрностію сюзерену*, и побѣду одерживаютъ послѣднія два начала, для коихъ сверхъ того Руджьеро приносвтъ жертву еще болѣе фанатическую. Отправившись сразиться съ царевичемъ Львомъ, какъ соперникомъ своимъ въ любви, онъ попадается въ плѣнъ къ отцу его. Великодушный царевичъ освобождаетъ его изъ темницы. Изъ чувства признательности, и чтобы не дать другому превзойти себя въ великодушіи, Руджьеро обѣщаетъ завоевать для него руку собственной невѣсты своей, Брадаманты!

Создавъ величайшіе рыцарскіе идеалы, Аріосто, какъ мы сказали, указалъ и на точки ихъ перехода въ комизмъ. Возможность этого перехода заключается въ напряженной преувеличенности ихъ; но Аріосто находитъ смѣшное не столько въ самой внутренней преувеличенности, сколько въ странности нѣкоторыхъ положеній, вытекающихъ случайно

(*) *Gervinus*, Geschichte der Poetischen National-Litteratur der Deutschen, 1-r Band.

изъ этой преувеличенности. Такъ рыцарское уваженіе къ мужеству врага становится у него смѣшнымъ, когда, по окончаніи боя, Феррагу предлагаетъ Ринальду сѣсть на одну съ нимъ лошадь и оба мчатся за Ангеликой. Тутъ все смѣшное въ томъ случайномъ обстоятельствѣ, что имъ пришлось сѣсть на одну лошадь.—Цербинъ, который, послѣ пораженія своего далъ слово защищать даму своего противника, становится смѣшнымъ только потому, что дама эта случайнымъ образомъ оказалась старухой, а онъ тѣмъ не менѣе долженъ играть роль ея рыцаря. Аріосто осмѣиваетъ также чрезмѣрное преувеличеніе физическихъ силъ въ рыцарскихъ идеалахъ; такъ, напримѣръ, смѣшнымъ у него становится Роландъ, когда нанизываетъ шестерыхъ на одно копье. Въ самомъ бѣшенствѣ Роланда нельзя не видѣть злой насмѣшки надъ безуміемъ рыцарской любви, но и тутъ опять смѣшонъ только наружный видъ и нелѣпыя продѣлки Роланда, а совсѣмъ не указано на смѣшное того внутренняго противорѣчія, въ какомъ находится онъ съ своимъ долгомъ, неистовствуя отъ любви въ то время, когда Карлу Великому нужна его помощь. Однимъ словомъ комизмъ Аріоста—болѣе комизмъ положеній, чѣмъ внутренней превратности, т. е. комизмъ довольно низкаго свойства, а иногда онъ становится совершенно легкомысленнымъ и даже безнравственнымъ,—именно тамъ, гдѣ подшучиваетъ надъ невѣрностью женщинъ и смѣшнымъ положеніемъ обманутыхъ ими мужчинъ. Тутъ смѣшно не противорѣчіе женщины съ своимъ идеаломъ, а смѣшна вѣра въ этотъ идеалъ; невѣрность женщины представляется тутъ какою-то милою шалостью, которая совершенно въ порядкѣ вещей и къ которой давно пора привыкнуть. Это легкомысліе аріостова комизма, столь противное духу комизма новаго, объясняется развѣ вліяніемъ на Аріоста комиковъ римскихъ (мы видѣли, что онъ прямо подражалъ имъ въ своихъ комедіяхъ). Какъ у нихъ, такъ и у него комизмъ служилъ не истинѣ, а забавѣ. Изображеніемъ женской невѣрности выставляя въ смѣшномъ свѣтѣ вѣру въ женскую вѣрность, онъ въ то же время самъ опровергаетъ себя тѣми высокими идеалами самой постоянной женской любви, коихъ такъ много въ его поэмѣ. Такъ же точно противорѣчитъ онъ самому себѣ въ томъ, что, возвеличивая рыцарство, онъ въ тоже время изъ-подтишка смѣется надъ нимъ,—смѣется и тутъ для забавы, а не съ цѣлію низложить самый принципъ рыцарства. Такимъ образомъ мы видимъ, что аріостова сатира (если можно назвать это сатирой) была еще далеко не достаточна для окончательнаго низложенія рыцарскихъ идеаловъ. Внутреннее противорѣчіе ихъ съ истиннымъ идеаломъ человѣка не было еще показано имъ,—иначе онъ умѣлъ бы найти смѣшное въ *самомъ характерѣ* Руджьеро, не смотря на всю его кажущуюся идеальность. Дѣйствительно не смѣшно ли, что этотъ рьяный рыцарь, для того только чтобъ не дать царевичу Льву превзойти себя въ великодушіи, вздумалъ подарить ему свою собственную невѣсту, вовсе не заботясь о томъ, хочетъ ли это-

го она; не смѣшно ли, что думая быть великодушнымъ, онъ становится деспотомъ, думая совершить подвигъ самоотверженія, приноситъ въ жертву своему самолюбію счастіе любимой имъ и любящей его женщины? И бѣдняжкѣ пришлось бы выйти замужъ насильно по милости своего великодушнаго рыцаря, еслибъ не помогла тутъ волшебница Мелисса. Волшебство въ средневѣковой поэзіи являлось вездѣ, гдѣ не было другаго исхода, чѣмъ очевидно унижалась сила и вѣсъ человѣческой воли. Это былъ *fatum* романтизма, нерѣдко дѣлавшій человѣка слѣпымъ орудіемъ какого нибудь волшебника и такимъ образомъ отнимавшій у него всякую заслугу.

На ряду съ другими рыцарскими нелѣпостями, и этотъ своего рода фатализмъ, столь противный духу христіанства, долженъ былъ исчезнуть изъ области поэзіи и замѣниться наконецъ началомъ свободной воли. Честь этой реформы опять принадлежитъ поэтамъ изъ городскаго сословія, у коихъ начали исчезать волшебства и волшебники и человѣкъ сталъ дѣйствовать свободно и просто, какъ дѣйствуетъ онъ въ дѣйствительной жизни. Тутъ и были уже люди простые, не имѣвшіе претензіи щеголять необычайностью своихъ подвиговъ, и дѣйствовавшіе на весьма ограниченной сценѣ, а не на безграничной сценѣ вселенной, какъ герои изъ рыцарскаго сословія.—И въ этомъ опять поэзія горожанъ сдѣлала шагъ впередъ къ поэзіи новаго міра. Романтизмъ съ своею почти-исключительно рыцарскою жизнію былъ поэзіею, если можно такъ выразиться, слишкомъ аристократическою, слишкомъ посвященною *сильнымъ міра*; не такова должна быть поэзія подъ вліяніемъ христіанства: въ ней не можетъ быть не только сословной, но и нравственной аристократіи, она должна вмѣщать въ себѣ всѣ сословія, всѣ слои человѣчества, даже принимая ихъ въ нравственномъ смыслѣ—т. е. не однихъ вѣрныхъ служителей добра, но и тѣхъ жалкихъ отверженцевъ, которые отпали отъ дружбы съ нимъ, но въ душѣ которыхъ не умерло еще желаніе возобновить эту дружбу. Первый шагъ къ подобному расширенію поэтической сферы, какъ мы сказали, сдѣланъ былъ поэтами - горожанами: у нихъ видимъ мы первое начало *поэзіи частной жизни* и *быта нисшаго слоя общества*. Грубость нравовъ этого слоя людей, въ противоположность рыцарской изысканности и манерности, рисуется тутъ, можетъ быть, не безъ нѣкотораго самодовольства и желанія выказать именно эту необузданность простоты. Апологія правъ природы въ свою очередь доходитъ тутъ до крайности; незаконная любовь иногда рисуется тутъ какъ *заслуга*, ибо, связывая людей неравныхъ состояній, она какъ бы приводитъ ихъ къ общему человѣческому равенству. (*) Тутъ есть своего рода идеальность, хотя и софистическая.

(*) *Gervinus*, Gesch. d. P. Nat. Litt. d. Deutsch., 1-r B.

Грубая подъ перомъ необразованныхъ горожанъ, поэзія частной жизни и низкаго быта облагородилась подъ перомъ художественныхъ писателей. Это видимъ мы преимущественно въ Испаніи. Общечеловѣческое дружно соединяется тутъ съ мѣстно-испанскимъ, и сатирическое съ трогающимъ душу. Испанская поэзія стала выставлять на видъ тѣ нравственныя язвы, кои зараждаются въ низшихъ слояхъ общества подъ гнетомъ нищеты, — и сердце человѣческое должно было облиться кровію при видѣ этихъ грустно-сатирическихъ картинъ, и сквозь смѣхъ должны были политься изъ глазъ человѣка слезы — чудное смѣшеніе смѣха и плача, свойственное только любвеобильному сатиризму новой поэзіи! — Въ романѣ Мендозы. «Лазарилло-де-Тормесъ» представлена жизнь нищаго мальчика, съ самыхъ дѣтскихъ лѣтъ лишеннаго всякаго руководства. Мы видимъ, какъ въ слѣдствіе этого развиваются въ немъ дурныя наклонности, никѣмъ не сдерживаемыя, какъ онъ становится вожатымъ однаго слѣпаго и начинаетъ его надувать. Потомъ этотъ мальчикъ поступаетъ въ услуженіе къ одному дворянину, которому нечего ѣсть, но который хочетъ жить не хуже другихъ; пока онъ разгуливаетъ по-городу, мальчикъ собираетъ милостыню и потомъ дѣлитъ нищенскій хлѣбъ свой съ своимъ господиномъ.—Далѣе его нанимаютъ въ одно и то же время пять различныхъ барынь: жены недостаточныхъ ремесленниковъ, онѣ тѣмъ не менѣе хотятъ, чтобы во время прогулки ихъ шелъ за ними слуга,— и вотъ онѣ дѣлаютъ складчину, и нанятый слуга долженъ ходить за каждою изъ нихъ по-очередно. Черта ни мало не каррикатурная, если сравнить ее съ неимовѣрною спѣсью испанцевъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ черта не исключительно испанская: пружиною ей служитъ одна изъ полу-смѣшныхъ, полу-печальныхъ слабостей всего человѣчества (*). Сервантъ въ одной изъ своихъ новеллъ спускается еще ниже: онъ вводитъ насъ въ смрадный вертепъ испанскихъ воровъ и мошенниковъ, и поражаетъ изображеніемъ того средства, какимъ эти падшія существа заговариваютъ въ себѣ совѣсть. Средство это—внѣшнее благочестіе, которое строго соблюдаютъ они среди всѣхъ мерзостей своей жизни, думая откупиться тѣмъ отъ мученій ада (**). Эта черта могла бы показаться каррикатурною, если бъ изслѣдованіями не было дознано, что она и въ новѣйшее время проявлялась въ жизни итальянскихъ и испанскихъ разбойниковъ.

Страна, въ которой такъ роскошно развилась поэзія частной жизни и простаго, неутонченнаго быта должна была принять самое дѣятельное участіе и въ развѣнчаніи прославляемаго въ продолженіи

(*) *Rosenkranz*, Die Poes. u. ihr. Gesch., s. 585.

(**) *Sismondi*, De la littérature du Midi de l'Europe. t. 2 (ed. de Bruxelles) p. 265.

стольких вѣковъ рыцарскаго быта. И точно, Испаніи принадлежитъ честь окончательнаго низложенія рыцарскихъ идеаловъ. Между тѣмъ повидимому въ ней-то и должно было поддерживаться уваженіе къ нимъ, такъ какъ фанатизмъ, сдѣлавшійся преобладающимъ въ характерѣ испанцевъ въ слѣдствіе восточнаго (арабскаго) и преимущественно усиленнаго католическаго вліянія, казалось, долженъ былъ привязывать испанцевъ къ этимъ въ своемъ родѣ фанатическимъ идеаламъ. Но если поэзія испанцевъ, съ одной стороны раздѣляя ихъ убѣжденія, произвела идеальнаго только въ ихъ смыслѣ Кальдерона, этого *поэта инквизиціи*, какъ не безъ основанія называютъ его Сисмонди и въ новѣйшее время Розенкранцъ; то съ другой стороны она же произвела здравомыслящаго и привлекающаго сочувствіе всѣхъ вѣковъ и народовъ Серванта, коего главное произведеніе, будучи чисто-испанскимъ, въ то же время есть вообще анти-рыцарское, и, что важнѣе того, общечеловѣческое. Расмотримъ же со вниманіемъ это капитальное произведеніе новаго комизма.

«Донъ-Кихотомъ» окончательно убитъ поэтическій призракъ рыцарства, продолжавшій еще жить въ рыцарскихъ романахъ, но не это исключительно было цѣлію Серванта, что̀ ошибочно старается доказать Дунлопъ (*). Мнѣніе Дунлопа было бы еще вѣрно въ томъ смыслѣ, что Сервантъ имѣлъ въ виду показать нелѣпость рыцарскихъ романовъ, а не потрясти самое рыцарство, которое въ то время лежало уже во гробѣ, тогда какъ рыцарскіе романы царили еще въ литературѣ. Впрочемъ и тѣ и другое имѣютъ столь тѣсную связь, что разя романы, доводившіе крайности рыцарства до еще бо̀льшихъ крайностей, Сервантъ въ то-же время раскрывалъ и внутреннія противорѣчія самаго рыцарства. Сатиризмъ его въ отношеніи къ рыцарству былъ несравненно глубже аріостова сатиризма. Что̀, какъ не *внутреннее* противорѣчіе рыцарства съ законами здраваго смысла выражаетъ Сервантъ, когда заставляетъ Донъ-Кихота призывать имя Дульцинеи Тобозо вслѣдъ за молитвеннымъ призываніемъ имени Господа Бога, и вручать себя въ одно и тоже время ея покрову и Божьему (это вызываетъ очень умное замѣчаніе Санхо Пансы); или когда представляетъ Донъ-Кихота отказывающимся подать помощь трактирщику, осыпаемому ударами, по той причинѣ, что рыцари могутъ сражаться только съ равными себѣ, а не съ такими низкими людьми, каковы обидчики трактирщика; или же когда Донъ-Кихотъ, въ припадкѣ безсмысленнаго исканія опасностей, вызываетъ льва изъ клѣтки на бой съ собою, и т. п.—У Серванта видимъ мы именно свойственный новому человѣчеству комизмъ характеровъ, а комическія положенія, которыя встрѣчаются у него, зависятъ почти всегда не отъ случая, а отъ внутренняго комизма людей, попа-

(*) *Dunlop*, Geschichte der Prosadichtungen.

дающихъ въ эти положенія, или служатъ къ тому, чтобы съ большею яркостью выказать этотъ внутренній комизмъ. Сервантъ доказалъ нелѣпость рыцарскихъ романовъ не извлеченіемъ изъ нихъ комическихъ положеній, а обнаруженіемъ смѣшнаго въ томъ психологическомъ состояніи, до какого чтеніе ихъ доводило современныхъ ему людей! Но вѣдь Донъ-Кихота чтеніе этихъ романовъ довело до *сумасшествія*; сумасшествіе, конечно, можетъ быть смѣшно, но достойно ли поэзіи дѣлать его жертвою своего смѣха. и можетъ ли оно вообще быть содержаніемъ ея? Сумасшествіе есть совершенное разстройство нормальности человѣка; какъ же ему быть предметомъ искусства, которое всегда имѣетъ въ виду то, что есть въ явленіяхъ нормальнаго? — Такъ, нелѣпости, свойственныя сумасшедшему, сами по себѣ не могутъ быть предметомъ искусства, но эти отдѣльныя нелѣпости обыкновенно бываютъ связаны одною нитью, а въ нити этой сказывается то психологическое состояніе, которое постепенно довело человѣка до окончательнаго разстройства его нормальности. Такимъ образомъ у Шекспира сквозь сумасшествіе Лира и Офеліи проглядываетъ то состояніе души, которое довело ихъ до сумасшествія, а это состояніе, какъ всякое явленіе, свойственное человѣческому духу, безъ сомнѣнія можетъ быть предметомъ искусства. Такъ и въ сумасшествіи Донъ-Кихота со всею ясностію видѣнъ тотъ предшествовавшій ему разладъ духовныхъ силъ, который, принявъ огромные размѣры, наконецъ довелъ его до нарушенія въ немъ человѣческой нормальности. Кромѣ того, нельзя сказать, чтобы эта нормальность была разрушена въ немъ совершенно, а потому Донъ-Кихотъ тѣмъ болѣе можетъ быть законнымъ предметомъ искусства. Онъ остается здравымъ человѣкомъ по благородству чувствъ и по тому уму, который помрачается у него только тогда, когда рѣчь зайдетъ о рыцарствѣ. Психологическое состояніе Донъ-Кихота, постоянно сказывающееся сквозь его помѣшательство, и есть то, что составляетъ главное достоинство сервантова романа и что дѣлаетъ его достояніемъ не одной Испаніи, но и всего человѣчества. Но каково же это психологическое состояніе, въ чемъ состоитъ оно? Въ чрезвычайномъ развитіи воображенія, въ развитіи его на счетъ ума. Вотъ тайна донъ-кихотова помѣшательства, вотъ основная идея произведенія, дѣлающая сатиру Серванта сатирою общечеловѣческою, ибо вездѣ могутъ быть своего рода донъ-кихоты, т. е. люди съ перевѣсомъ воображенія надъ прочими силами души. Извѣстный Сисмонди (*) преимущественно налегаетъ на раскрытіе этой общечеловѣческой стороны въ Донъ-Кихотѣ, но доходитъ до самыхъ странныхъ крайностей. По его мнѣнію, Сервантъ «хотѣлъ нѣкоторымъ образомъ представить намъ въ Донъ-Кихотѣ тщету великодушія и несостоятельность героизма (la

(*) De la Litt. du Midi, tome 2 (éd. de Bruxelles 1837), page 217.

vaniié de la grandeur d'âme et l'illusion de l'héroisme); онъ представилъ намъ человѣка совершеннаго (un homme accompli), но который не смотря на это становится постояннымъ предметомъ смѣха.»—Надо имѣть опрометчивость француза, чтобы высказать подобную мысль. Сервантъ былъ бы презрѣннѣйшимъ изъ поэтовъ, еслибъ сталъ доказывать намъ тщету великодушія вообще и представлять человѣкомъ совершеннымъ такого человѣка, у котораго умъ поставленъ на задній планъ и который правила жизни выводитъ изъ воображенія. Съ другой стороны его Донъ-Кихотъ совсѣмъ не постоянно смѣшонъ: пока не разыграется въ немъ воображеніе, онъ судитъ очень здраво и даже обнаруживаетъ глубокій умъ, но онъ становится смѣшнымъ когда умъ его, вмѣсто того чтобы управлять его дѣятельностью, при разыгравшемся воображеніи становится орудіемъ этого воображенія и со всею логическою строгостью дѣлаетъ выводы изъ созданныхъ воображеніемъ основъ. «Какъ Донъ-Кихотъ, люди съ возвышенною душою, говоритъ Сисмонди, находятъ всюду образъ тѣхъ добродѣтелей, коимъ они воздаютъ поклоненіе; они думаютъ, что безкорыстіе, благородство, что странствующее рыцарство наконецъ, царствуютъ до сихъ поръ и, не разсчитавъ силъ своихъ, они подвергаютъ себя опасности изъ за людей неблагодарныхъ и жертвуютъ собою для правилъ воображаемаго порядка вещей.»—Какъ будто бы люди съ высокою душою всегда бываютъ легковѣрными и мечтательными мальчиками, которымъ все представляется въ розовомъ свѣтѣ! Нѣтъ, они видятъ зло и его могущество, и не смотря на то остаются вѣрными добру. Безкорыстіе, благородство, мужество, которыя они носятъ въ груди своей, не одно и тоже съ странствующимъ рыцарствомъ и не исчезли вмѣстѣ съ нимъ съ лица земли, а вѣчно существовали и будутъ существовать, хотя противоположныя имъ качества, какъ въ эпоху странствующаго рыцарства, такъ и всегда, были болѣе развиты на землѣ. Если люди съ возвышенною душою, увлекшись стремленіемъ къ добру, и не разсчитываютъ иногда силъ своихъ, и въ награду за подвиги пожинаютъ неблагодарность, то это вовсе не смѣшно, и Сервантъ никогда бы не сдѣлалъ этого предметомъ сатиры; а очень смѣшно, когда Донъ-Кихотъ, руководствуясь правиломъ освобожденія плѣнныхъ, заставляетъ выпустить на волю галерныхъ и отъ нихъ же получаетъ побои. Человѣкъ съ возвышенною душою жертвуетъ собой не для воображаемаго порядка вещей; онъ служитъ истинѣ и добродѣтели, которыя никогда не были и не будутъ мечтою. «Но тотъ-же характеръ, продолжаетъ Сисмонди, который возбуждаетъ благовѣніе, когда на него смотрятъ съ высокой точки зрѣнія, возбуждаетъ смѣхъ, если посмотрѣть на него *съ земли*,—прежде всего потому, что нѣтъ ничего болѣе возбуждающаго смѣха, какъ неудачи и ошибки (méprises), а *тотъ, кто во всемъ видитъ героизмъ, долженъ ошибаться на каждомъ шагу*.»—Тутъ справедливы только самыя послѣднія слова; остальное такая же ложь, какъ и все, нахо-

дящееся выше. Можетъ быть человѣкъ истинно-возвышенный и будетъ смѣшонъ для людей, измѣряющихъ все своею матерьяльною мѣрою, но какъ разумные люди, такъ и искусство не привыкли мѣрить этою мѣрою, не привыкли смотрѣть *съ земли*, т. е. снизу, а смотрятъ съ высшей точки зрѣнія, а потому въ истинно-художественномъ произведеніи истинно-возвышенный человѣкъ никогда не будетъ смѣшонъ; но и съ самой высокой точки зрѣнія покажется смѣшнымъ тотъ, въ комъ царственная способность духа—умъ становится жалкимъ рабомъ воображенія, кто имѣетъ странную претензію *дѣлать добро безъ ума:* И истинно-возвышенный человѣкъ можетъ ошибиться и испытать неудачу, но поэзія только заставитъ насъ благоговѣйно преклонить чело передъ такой неудачей. Совсѣмъ другое дѣло заслуженныя неудачи Донъ-Кихота, которыя смѣшны потому, что вытекаютъ изъ безумнаго дѣланія добра, именно въ слѣдствіе того и обращающагося въ зло. Мы смѣемся не только надъ *неудачами*, но и надъ *удачами* Донъ-Кихота, потому что самое стремленіе его смѣшно: какъ не смѣяться, когда онъ, думая освободить изъ плѣна одну даму, бросается на проводника ея, котораго принимаетъ за похитителя, и приводитъ въ отчаяніе ту, которой хочетъ сдѣлать добро. Сервантъ представилъ намъ сатиру не на возвышенность души вообще, а на перевѣсъ въ человѣкѣ воображенія, которое, становясь на мѣсто ума, вовлекаетъ въ заблужденія самую возвышенную душу. Это не мѣшаетъ намъ любить Донъ-Кихота; мы любимъ его потому, что чувства его дѣйствительно высоки, но смѣемся надъ нимъ потому, что эти чувства управляются не умомъ, а воображеніемъ. Донъ-Кихотъ есть личность полу-идеальная, полу-комическая: онъ идеаленъ потому, что одаренъ превосходными силами духа, а комиченъ потому, что между этими силами нѣтъ гармоніи. Такая двойственная личность могла быть создана только поэзіей новаго человѣчества, коему христіанство открыло тайну совершенства и несовершенства человѣка; она могла вытечь только изъ сознанія, что гармонія силъ душевныхъ составляетъ условіе человѣческаго совершенства, а откуда почерпнуто человѣчествомъ это сознаніе, какъ не изъ того ученія, которое говоритъ: «будьте кротки какъ голуби, но и мудры какъ зміи»?—

«Донъ-Кихотъ» рѣшительно погрѣшилъ бы противъ духа новаго комизма, если бъ онъ дѣйствительно былъ каррикатурой, какъ называетъ его Розенкранцъ, (*) вѣроятно желая поддержать этимъ свое мнѣніе о законности каррикатуры въ искусствѣ. Этого нельзя было бы объяснить классическимъ вліяніемъ, ибо хотя классическій міръ и былъ извѣстенъ Серванту какъ и прочимъ великимъ поэтамъ Испаніи, но они не отличались стараніемъ подражать ему, а создавали свои произведенія въ духѣ

(*) Aesthetik des Hässlichen p. 64 и 65.

и сообразно съ нравственными требованіями своего народа. На нихъ могла имѣть вліяніе развѣ восточная общность комизма, (которая, можетъ быть, отразилась на комедіяхъ Лопе-де-Веги, гдѣ мало комизма характеровъ, а господствуетъ комизмъ положеній, и частію также на комедіяхъ Кальдерона). — Но «Донъ-Кихотъ» свободенъ и отъ восточнаго вліянія (оно замѣтно развѣ въ тѣхъ загадкахъ и запутанныхъ вопросахъ, которые предлагаются Санхо-Пансѣ); это совершенно самобытное произведеніе духа новаго человѣчества. Между тѣмъ герой его сражается съ вѣтряными мельницами, принимаетъ за войско стадо барановъ, и т. п? развѣ тутъ не настоящая каррикатура? Это объясняется тѣмъ, что Донъ-Кихотъ помѣшанъ на рыцарствѣ, о чемъ неоднократно говоритъ Серванъ и что безъ того было бы ясно изъ самаго содержанія романа. А все, что дѣлаетъ онъ въ припадкѣ помѣшательства, совершенно возможно для помѣшаннаго; можетъ быть оно каррикатурно, какъ вообще каррикатурны бываютъ продѣлки сумасшедшаго, но подобная каррикатурность возможна и въ природѣ. *Каррикатурное* тутъ есть, но тутъ нѣтъ *каррикатуры* т.е. умышленнаго преувеличенія поэтомъ ненормальности, существующей въ природѣ, доведенія ея до размѣровъ, въ дѣйствительности невозможныхъ. — Но можетъ быть каррикатура видна въ Санхо-Пансѣ? Въ самомъ дѣлѣ правдоподобно ли, чтобы этотъ мужикъ, вовсе не лишенный природнаго ума, могъ вѣрить всѣмъ мечтаніяхъ Донъ-Кихота? Но при умѣ у него есть свойственное неразвитому человѣку легковѣріе и суевѣріе; волшебники, о коихъ говоритъ ему Донъ-Кихотъ, имѣютъ не мало общаго съ колдунами, въ коихъ Санхо не можетъ не вѣрить. Съ другой стороны онъ не вдругъ довѣряетъ Донъ-Кихоту, онъ при помощи своего здраваго смысла обличаетъ многія его нелѣпости; но Санхо-Пансу притягиваютъ къ Донъ-Кихоту тѣ червонцы, которые какъ съ неба упали для него во время перваго путешествія, его манитъ надежда добыть еще разъ такую поживу, да и странствованія съ Донъ-Кихотомъ освобождаютъ его отъ семейныхъ заботъ и лишеній: хоть онъ и жалуется на опасность рыцарскихъ странствій, однакожь не прочь отъ того, чтобы сытно поѣсть и попить безъ всякихъ для себя издержекъ. Мысль объ обѣщанномъ губернаторствѣ манитъ его, безъ сомнѣнія, не столько, сколько мысль о добытіи червонцевъ, но какъ легковѣрный крестьянинъ онъ готовъ надѣяться и на губернаторство; наконецъ во второй части, какъ ему не повѣрить сбыточности этой надежды, когда онъ видитъ, съ какимъ необычайнымъ почетомъ господинъ его принятъ во дворцѣ герцога,— да онъ только во второй части и начинаетъ рѣшительно довѣрять своему господину. Этому способствуетъ и то, что постоянно находясь подъ вліяніемъ донъ-кихотовыхъ мечтаній, онъ постепенно сживается съ ними. Къ тому же доброта Донъ-Кихота, его кроткое и либеральное обращеніе привязываютъ къ нему Санхо, такъ что онъ не въ состояніи бросить своего господина даже въ тѣ минуты, когда ему приходится очень тя-

жело отъ различныхъ рыцарскихъ приключеній. Изъ всего этого видно, что Санхо-Панса не только не каррикатура, но даже художественно-психологическій характеръ, заключающій въ себѣ столько свѣтлыхъ человѣческихъ началъ, что мы не можемъ не любить его, не смотря на все преобладаніе въ немъ начала чувственнаго; онъ иногда смѣшитъ, но иногда и трогаетъ насъ своею добротою и привязанностью къ Донъ-Кихоту.

Мы разсмотрѣли двѣ господствующія личности сервантова романа преимущественно со стороны ихъ общечеловѣческаго значенія. Но замѣтимъ, что въ той и другой видѣнъ въ тоже время испанскій характеръ, и что Донъ-Кихотъ поставленъ въ столкновеніе съ различными сторонами испанскаго быта и съ различными испанскими типами. Такимъ образомъ общечеловѣчность основнаго содержанія не мѣшаетъ сервантову роману быть вѣрною картиною испанскихъ нравовъ. Стало быть народное вполнѣ соединимо съ общечеловѣческимъ, и общечеловѣческое вовсе не исключаетъ народнаго.—

Намъ остается замѣтить, что если въ «Донъ-Кихотѣ», много грязныхъ положеній, то благородный рыцарь печальнаго образа всегда самъ напрашивается на нихъ своими сумасбродствами, и они служатъ такимъ образомъ только къ большему обнаруженію внутренней нелѣпости героя. Но пора оставить его съ окончательно-уничтоженнымъ въ лицѣ его рыцарствомъ, и обратиться къ новымъ явленіямъ, ознаменовавшимъ дальнѣйшій ходъ поэзіи.

XI.

Первое начало сближенія идеальнаго съ дѣйствительнымъ въ поэзіи.—Соединеніе новыхъ поэтическихъ началъ въ Шекспирѣ, какъ лучшемъ представителѣ поэзіи новаго міра. Шекспиръ, какъ поэтъ свободной воли. Особенный родъ идеализма въ его поэзіи. Противопоставленіе его Кальдерону.

Мы уже видѣли первое появленіе въ средніе вѣка двухъ новыхъ началъ поэзіи—начала свободной воли и начала воспроизведенія частной жизни и низкаго быта. Оба они, рѣзко выдѣляясь изъ господ-

ствующаго, прямо противоположнаго имъ духа средневѣковаго романтизма, служили ступенями перехода къ поэзіи новаго міра. Но въ средніе же вѣка, и почти во все продолженіе ихъ, высказывалось въ поэзіи еще одно новое начало, которое должно было также перейти въ поэзію новаго міра, — это сближеніе высокаго съ низкимъ, идеальнаго съ комическимъ, сближеніе, коего нельзя не замѣтить и въ одномъ изъ капитальныхъ созданій новой поэзіи—«Донъ-Кихотѣ».

Уже выше, говоря о вліяніи христіанства на поэзію, мы старались показать, что поэзія новаго міра должна была прійти къ такому сближенію вслѣдствіе вытекающаго изъ христіанства новаго взгляда на природу человѣка;—именно оно есть результатъ усмотрѣнія человѣкомъ двухъ борющихся въ немъ природъ. Сближеніе это проявилось уже въ средневѣковыхъ мистеріяхъ. Возрожденіе духовной природы, къ которому призвалъ насъ Спаситель міра, чтобы явиться во всемъ своемъ величіи, должно было быть противопоставляемо прежнему состоянію падшаго человѣчества, состоянію усыпленія духа подъ игомъ плоти, а для усиленія противоположности это жалкое состояніе и въ поэзіи не могло не являться во всей своей наготѣ. Вотъ почему въ мистеріяхъ видимъ мы въ лицѣ Магдалины самое рѣзкое сочетаніе высокаго съ низкимъ (*). Чтобы дать вполнѣ прочувствовать всю цѣну ея возрожденія, первая половина ея жизни представляется тутъ крайнимъ разгуломъ чувственности. Подобнаго рода противоположности отличаются въ мистеріяхъ величайшею грубостью и недостаткомъ психологической истины въ подробностяхъ, но въ сущности онѣ имѣютъ, какъ мы видимъ, вполнѣ разумное основаніе. — Вотъ какъ знакомая уже намъ монахиня-поэтъ X вѣка, Гросвита, объясняетъ, въ предисловіи къ своимъ комедіямъ, почему она допускаетъ въ нихъ много грязнаго: «если, при всей моей застѣнчивости, мнѣ нерѣдко приходится въ моихъ комедіяхъ краснѣть отъ глубокаго стыда, то къ тому побуждаетъ меня самая природа и качество того содержанія, которое я избираю: я должна воспринимать умомъ моимъ и рѣзцемъ дикое безуміе развратныхъ людей и ихъ любовный бредъ, коего во всякомъ другомъ случаѣ постыдились бы самыя уши; но если бы я изъ чувства стыда обошла это все молчаніемъ, то не была бы въ состояніи достигнуть цѣли, ниже, по мѣрѣ силъ моихъ, должнымъ образомъ вознести честь невинныхъ, ибо чѣмъ обольстительнѣе тотъ блескъ и то очарованіе, какими думаютъ буйные обольстители уловить невинность, тѣмъ болѣе возвышенною является слава небеснаго помощника, тѣмъ прекраснѣе честь, принадлежащая побѣдителю, коего подобная борьба привела къ торжеству, а тѣмъ паче когда врага прогоняетъ съ поля слабый родъ—

(*) Mone, Deutsche Schauspiele des Mittelalters.

женщины, и побѣжденная сила мужчины падаетъ съ позоромъ»(*). — Въ одной изъ своихъ такъ-называемыхъ комедій (**) Гросвита не усумнилась представить женщину на самой низшей ступени безнравственности, для того чтобы потомъ представить ея раскаяніе и возрожденіе; и желая съ бо́льшею рѣзкостью выказать всю мерзость ея прежняго состоянія, она представляетъ намъ слѣдующій разговоръ ея (Ѳаиды) съ отшельникомъ Паѳнутіемъ:

«*Ѳаида*: Въ этой кельѣ есть одно неудобство, которое немощь моя будетъ переносить съ трудомъ.

Паѳнутій. Какое?

Ѳаида. Что можетъ быть болѣе несноснымъ, болѣе отвратительнымъ, какъ быть принужденной удовлетворять въ одномъ и томъ же мѣстѣ всѣмъ физическимъ нуждамъ? Можно ли сомнѣваться въ томъ, что эта келья будетъ нечистою и негодною для житья.

Паѳнутій. Тебѣ должно выкупить отвратительными неудобствами ту грѣшную нѣгу и тѣ наслажденія, среди которыхъ ты жила».

А нѣсколько далѣе, снова увидясь съ Паѳнутіемъ, Ѳаида говоритъ ему: «какъ удушливый смрадъ моей кельи не оставляетъ моихъ ноздрей, такъ точно страхъ ада ни на минуту не удалялся отъ очей моей совѣсти.

Паѳнутій Дай мнѣ руку,—я помогу тебѣ выйти.

Ѳаида. Достохвальный отецъ, не уводи меня съ этого гноища. Оставь меня, столь запятнанную грѣхомъ, въ этомъ мѣстѣ, достойномъ моихъ гнусныхъ подвиговъ».

Новый примѣръ противопоставленія низкаго высокому представлялся поэзіи новаго человѣчества въ той суетности безсильныхъ начинаній человѣческихъ противъ вѣчныхъ судебъ Божіихъ, которая выказалась въ дѣлѣ нашего искупленія Гордость Ирода, думающаго, что можно погубить мессію, представляется въ мистеріяхъ, какъ самая смѣшная нелѣпость: къ Ироду приходитъ вѣстникъ сказать, что какіе-то волхвы прибыли поклониться новорожденному царю; Иродъ ругаетъ вѣстника, который, видя, какъ онъ испуганъ, изподтишка смѣется надъ нимъ. Когда въ послѣдствіи тотъ же вѣстникъ увѣдомляетъ Ирода о томъ, что волхвы отправились прямо домой, царь приходитъ въ такое неистовство, что грозитъ повѣсить вѣстника, а тотъ опять смѣется надъ нимъ самымъ сатанинскимъ смѣхомъ. — Еще болѣе нелѣпыми пред-

---

(*) *Bendixen*, Die Comödien der Nonne Hroswitha von Handershcim. Altona, 1850.

(**) Paphnuce et Thais, comédie de Hroswitha, trad. par Charles Magnin, Revue des Deux Mondes. 1839, 15 Novembre.

ставляются въ мистеріяхъ старанія евреевъ при помощи стражи и печати воспрепятствовать воскресенію Спасителя. Въ одномъ отрывкѣ французской мистеріи, приводимомъ у Монмерке (*), въ смѣшномъ свѣтѣ выставленъ Пилатъ, когда воины доносятъ ему, что кровь преданнаго имъ на позорную смерть возвратила зрѣніе сотнику; ошеломленный этою вѣстію, онъ съ гнѣвомъ говоритъ приносящему ее: «молчать, и никому не говорить объ этомъ! это ошибка, вы этому не вѣрьте»! — Тутъ даже совсѣмъ нѣтъ той каррикатурности, которая свойственна комизму въ его первобытномъ состояніи, (а таковъ вѣдь комизмъ мистерій): черта эта психологически-совершенно вѣрна.

Наконецъ разительный примѣръ соприкосновенія высокаго съ низкимъ представляла самая исторія первыхъ вѣковъ нашей эры, если посмотрѣть на нее со стороны той безсильной ярости, какою запечатлѣны всѣ старанія римскихъ императоровъ истребить христіанство. Побѣдныя страданія христіанъ, умножавшихся все болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ усиливалось гоненіе, дѣлали мощныхъ гонителей безсильными и обнаруживали въ результатѣ ихъ дѣйствій совершенное противорѣчіе съ цѣлію оныхъ. Замѣтивъ это, средневѣковые поэты стали изображать гонителей христіанства какими-то смѣшными глупцами. Они поступали при этомъ съ свойственною имъ грубостью (мы видѣли выше, въ какомъ смыслѣ смѣшнымъ представила Гросвита гонителя трехъ христіанскихъ дѣвъ), основа же ихъ воззрѣнія была вполнѣ разумная. — Но самою смѣшною личностью для авторовъ мистерій былъ самый родоначальникъ зла—дьяволъ; именно смѣшною представлялась въ немъ та безсильная злоба, съ какою старался онъ помѣшать дѣлу искупленія. Въ нѣкоторыхъ пасхальныхъ мистеріяхъ (**) въ самомъ уморительномъ видѣ представлено расположеніе духа Люцифера послѣ того какъ праотцы выведены изъ ада. Въ утѣшеніе себѣ, онъ разсылаетъ по свѣту своихъ клевретовъ—съ тѣмъ, чтобы вербовать новыхъ жителей для его подземнаго царства; при этомъ самый приближенный къ нему чортъ замѣчаетъ, что теперь онъ безъ сомнѣнія будетъ доволенъ каждою душою, какую бы ни удалось имъ поймать, такъ какъ патріарховъ уже нѣтъ на землѣ и приходится довольствоваться обыкновенными людьми. Люциферъ бранится, черти пускаются въ путь, но только что успѣваютъ они разойтись, какъ онъ снова зоветъ ихъ, желая дать имъ еще нѣсколько наставленій, необходимыхъ для полнаго успѣха дѣла; — черти не слушаютъ его зова и у него голова трещитъ отъ крику.—Изображеніе чорта въ мистеріяхъ, какъ видно изъ этого, въ высшей степени грубо-каррикатурно;—но самое воззрѣніе на него сквозь призму комизма заключаетъ въ себѣ разумную основу. При такомъ воззрѣніи

(*) Monmerqué et Franciscque Michel, Théâtre Français au Moyen Age.
(**) Mone, Schauspiele des Mittelalters.

всякое зло стало представляться въ нѣкоторомъ смыслѣ смѣшнымъ, какъ бы даже ужасно оно ни было; при этомъ воззрѣніи поэзія стала выказывать смѣшную сторону и въ тѣхъ, такъ сказать, воплощенныхъ демонахъ, которые, къ несчастью, есть между людьми.

Совсѣмъ не то было въ древней драмѣ. Тамъ трагическое и комическое были строго разграничены между собою, являясь—одно исключительно въ трагедіи, другое исключительно въ комедіи и никогда не сходясь вмѣстѣ. По понятію древнихъ, трагедія должна была исключительно подражать «*лучшимъ*,» а комедія—исключительно «*худшимъ*» чѣмъ теперешніе люди». (*)—Но вѣдь и въ древней трагедіи видимъ мы представителей темной стороны человѣка. Такъ, но въ ней *темное* никогда не представлялось *нравственно-слабымъ*, въ ней и *низкому* человѣка придавалось какое-то величіе. Темныя страсти были тамъ *сильныя* страсти—проявленіе могучей души. Пороки тамъ облагораживались, и самые порочные люди представлялись «лучшими, чѣмъ теперешніе люди».—«Такъ какъ трагедія есть подражаніе лучшимъ, говоритъ Аристотель, то намъ нужно подражать хорошимъ портретистамъ: они, передавая кого-нибудь въ настоящемъ видѣ, дѣлаютъ портретъ похожимъ и вмѣстѣ красивѣе. Такъ и поэту, когда онъ подражаетъ сердитымъ, лѣнивымъ и другіе недостатки въ характерѣ имѣющимъ, слѣдуетъ таковыхъ облагораживать; примѣръ суровости—Ахиллъ у Агаѳона и Омира.»(**)—Вотъ это-то облагороженіе порочнаго и Шиллеръ хотѣлъ сдѣлать непремѣннымъ условіемъ эстетическаго возсозданія его (исключая изъ этого только область комедіи), условіемъ, совершенно противорѣчащимъ воззрѣнію новаго человѣчества, для коего самая сильная страсть есть всетаки не что иное какъ немощь души, рѣзкое противорѣчіе ея своему закону; а если эта страсть, не смотря на это противорѣчіе, не представляется въ поэзіи новаго міра смѣшною, то только потому, что послѣдствія ея слишкомъ ужасны, но всетаки она ни подъ какимъ видомъ не должна представляться въ ней величественною. — Гервинусъ (***) совершенно неосновательно говоритъ, будто бы, когда мы смотримъ на лица Шекспира, одаренныя сильными страстями, то «со страхомъ передъ опаснымъ ходомъ страсти въ насъ соединяется сочувствіе смѣлому, величественному, внушающему уваженіе въ этомъ ходѣ ея, тому, что Бэконъ въ исполненномъ силы порывѣ страсти нашелъ сроднаго съ небомъ.» Намъ кажется, что Гервинусъ противорѣчитъ тутъ своимъ собственнымъ словамъ, сказаннымъ страницею выше, именно, что Шекспиръ никогда не придавалъ страсти ничего чарующаго;—но если онъ умѣлъ открывать въ страсти «что то величествен-

(*) Аристотеля о поэзіи, глава II.
(**) Аристотеля о поэзіи, гл XV.
(***) Schakespeare, von Gerrinus, 4-r Band, 369.

ное, внушающее уваженіе», то стало быть онъ облагораживалъ ее подобно тому, какъ облагораживалась она въ классической трагедіи. Нѣтъ, Шекспиръ никогда не заставляетъ уважать *страсть*, но, чуждый всякой крайности, онъ не возбуждаетъ и совершеннаго неуваженія къ *людямъ* страстнымъ, если природа ихъ въ основѣ своей благородна, а нерѣдко даетъ намъ цѣнить въ нихъ ту крѣпость души, ту силу воли, которая соединяется въ нихъ со страстью, и которую мы цѣнили бы еще болѣе, если бъ она была посвящена добру и посвящена сознательно. Но крѣпость характера вовсе не представляется намъ у Шекспира непремѣнною спутницей сильной страсти; если послѣдняя соединяется съ первой въ Макбетѣ и особливо въ леди Макбетъ, то она соединяется съ совершенною слабостью характера въ королѣ Іоаннѣ; да и въ самой леди Макбетъ крѣпость характера сокрушается наконецъ подъ тяжестію угрызеній совѣсти, и все «смѣлое, величественное, внушающее уваженіе въ страсти» исчезаетъ, когда мы видимъ, какъ эта жертва ея съ ужасомъ старается смыть неизгладимые слѣды крови съ своихъ судорожно-дрожащихъ рукъ.

Упомянувъ о невѣрномъ мнѣніи Гервинуса, мы невольно коснулись Шекспира, къ коему и безъ того долженъ былъ привести насъ историческій и логическій ходъ нашихъ изслѣдованій. Три замѣченныя нами новыя начала поэзіи, служащія переходными точками отъ средневѣковаго романтизма къ поэзіи новаго міра, гармонически сочетались и доведены до полнаго развитія у Шекспира, который, такимъ образомъ, прямо вводитъ насъ въ поэзію новаго міра. Между тѣмъ онъ примыкаетъ еще и къ средневѣковому романтизму, какъ потому, что бралъ содержаніе для многихъ своихъ произведеній изъ романтическихъ сказаній, такъ и потому, что людямъ разныхъ вѣковъ придавалъ иногда рыцарскіе нравы. Въ нѣкоторыхъ драмахъ, заимствованныхъ изъ романтическихъ сказаній, онъ удерживалъ чудесное и отчасти даже неправдоподобное (*), а въ нѣкоторыхъ представилъ намъ такія черты женскаго самоотверженія, которыя объясняются только средневѣковымъ фанатизмомъ добродѣтели и непріятно поражаютъ своею крайностью (**).

Но Шекспиръ и эти странныя черты умѣлъ представить намъ психологически-возможными, тогда какъ средневѣковая поэзія мало заботилась о психологической истинѣ. Вообще-же то чудесное средневѣковое, которое видимъ мы у Шекспира, относится только къ внѣшней обстановкѣ, а характеры, рисующіеся среди этой обстановки, отличаются тою же истиной, тою же вѣрностью дѣйствительной жизни, кото-

---

(*) Буря, Сонъ въ Лѣтнюю ночь, отчасти Цимбелинъ, Зимняя Сказка, Венеціянскій купецъ (эпизодъ съ ящиками).

(**) Елена въ «Все хорошо, когда хорошо кончилось», и Маріянна въ «Мѣра за мѣру».

рую видимъ мы вездѣ у Шекспира. Овладѣвая средневѣковымъ содержаніемъ, Шекспиръ всегда вдыхалъ въ него идею, принадлежащую духу новаго человѣчества, и служа посредникомъ между романтизмомъ и поэзіею новаго міра, онъ въ то же время служитъ самымъ полнымъ и вѣрнымъ представителемъ послѣдней. Совсѣмъ не то Кальдеронъ; хотя онъ жилъ нѣсколько позже Шекспира, но по духу онъ принадлежитъ поэзіи среднихъ вѣковъ. Эта нравственная запоздалость Кальдерона объясняется впрочемъ двойнымъ фанатическимъ вліяніемъ, испытаннымъ страною, его произведшею — вліяніемъ восточнымъ и римско-католическимъ —Вѣрнѣйшій представитель поэзіи новаго міра могъ выйти только изъ среды такого народа, который бы остался болѣе свободнымъ отъ вліянія элементовъ, чуждыхъ новому человѣчеству, а вмѣстѣ съ тѣмъ и рѣшительнѣе освободился бы изъ подъ гнета римско-католическихъ искаженій христіанской истины. И этотъ представитель, какъ вполнѣ логическое явленіе,—вышелъ изъ среды народа англійскаго, въ химическомъ составѣ коего соединились различныя отрасли кельтскаго и германскаго элементовъ—этихъ свѣжихъ началъ, вошедшихъ въ составъ новаго человѣчества, народа, который менѣе другихъ подвергся вліянію и восточнаго, и обоихъ римскихъ элементовъ — какъ римскаго-языческаго, такъ и римскаго-папскаго, и наконецъ скорѣе и рѣшительнѣе освободился отъ всякаго вмѣшательства послѣдняго.

Изъ трехъ, упомянутыхъ нами, новыхъ началъ поэзіи вытекло у Шекспира еще одно, коего зародышь скрывался въ совокупности этихъ началъ. Если Шекспиръ представлялъ во всемъ ея объемѣ свободную волю человѣка съ ея отпаденіями отъ добра, а стало быть и съ частными отпаденіями отъ него вообще-хорошихъ людей; если онъ ниспускался до изображенія самаго низкаго быта и самыхъ низкихъ въ нравственномъ смыслѣ слоевъ человѣчества, ни мало не облагораживая ни мелкихъ, ни крупныхъ порочныхъ страстей; если наконецъ безобразное и грязно-смѣшное являлось у него въ самомъ близкомъ сосѣдствѣ съ возвышеннымъ и прекраснымъ,—то не выходитъ ли изъ этого, что поэзія подъ перомъ его перестала идеализировать жизнь, а стала представлять ее такъ, какъ она есть?

Но если къ этому, силою историческихъ судебъ своихъ, пришла поэзія у лучшаго представителя ея въ новомъ мірѣ, то что же приходится намъ заключить изъ всего нашего историческаго обзора? Мы видѣли, что поэзія у всѣхъ народовъ представляла жизнь выше чѣмъ она есть, представляла ее такъ, какъ она должна быть по понятіямъ народа; а теперь вдругъ мы видимъ, что у первѣйшаго поэта не одного какого нибудь народа, а всего новаго человѣчества (ибо Шекспиръ принадлежитъ всѣмъ намъ на равнѣ съ Англіею), она перестала изображать жизнь такъ, какъ она должна быть, и стала просто воспроизводить дѣйствительность. Выходитъ, что самый историческій ходъ поэзіи, самый тотъ видъ, къ какому пришла она въ новомъ мірѣ прямо говорятъ въ

пользу того начала, по которому поэту остается только срисовывать съ природы все, что въ ней ни встрѣтится, срисовывать вѣрно,—и больше ничего? — Такъ ли это?—

Съ перваго взгляда, оно можетъ быть, и кажется такъ, но на дѣлѣ оно далеко не такъ. Жизнь, являясь у Шекспира какъ она есть, со всѣми кривизнами и нравственными топями, вездѣ освѣщается у него изобличительными лучами солнца истины, такъ что онъ никогда не ставитъ насъ въ уровень съ ней, а всегда поднимаетъ надъ нею, заставляя съ высоты нравственнаго воззрѣнія произносить надъ явленіями ея строгій приговоръ. Зло является у него во всей наготѣ своей, кромѣ того оно сильнѣе и обильнѣе добра, какъ приходится видѣть это и въ дѣйствительности, между тѣмъ Шекспиръ умѣетъ со всею ясностью дать почувствовать, что зло на землѣ не нормально. Эта ненормальность зла явствуетъ у него изъ того, что являясь какъ возможное, но не необходимое слѣдствіе свободной воли, оно наказуется, какъ злоупотребленіе ея, совѣстью—внутреннимъ голосомъ нормальнаго начала въ человѣкѣ; эта ненормальность зла обличается у него еще другаго рода карою, карою, заключающеюся въ естественныхъ послѣдствіяхъ, неминуемо вытекающихъ изъ уклоненія воли съ пути добра: объ этой-то карѣ говоритъ самъ Шекспиръ въ своемъ «Лирѣ» устами Эдгара: » боги справедливы; изъ нашихъ страстей создаютъ они орудіе нашей казни» (*).

Можетъ быть ни одинъ поэтъ въ мірѣ не выставилъ съ такою силою внутренняго суда человѣка надъ самимъ собою, какъ Шекспиръ; его по справедливости можно назвать *поэтомъ совѣсти*. Карающій голосъ ея сказывается у него вездѣ: и въ Макбетѣ, дрожащемъ передъ тѣнью, и въ страшномъ лунатизмѣ его еще болѣе преступной жены, и въ Ричардѣ III, сонъ коего смущенъ проклятіями ему и благословеніями Ричмонду, и въ Клавдіѣ, (**) который хочетъ молиться и не можетъ, ибо сознаетъ, «что сирадъ отъ дѣлъ его поднимается къ небу;—она сказывается какъ въ этихъ злодѣяхъ изъ властолюбія, такъ и въ какомъ нибудь Ворахіо, становящемся злодѣемъ изъ одной жажды корысти (***). Совѣсть не даетъ покоя и Бруту, коего постоянно преслѣдуетъ тѣнь Цезаря, не смотря на то, что къ убійству подвинулъ его благородныя побужденія (****), и Отелло, коего бурный порывъ страсти увлекъ до того, что онъ пролилъ кровь неповинную, и Леонту, который въ продолженіе цѣлыхъ шестьнадцати лѣтъ мучится воспоминаніемъ о несправедливо-заподозрѣнной и низведенной имъ въ гробъ женѣ (*****); она слышится

(*) «Король Лиръ», актъ V, сцена 3.
(**) «Гамлетъ» актъ III сцена 3.
(***) «Много шуму изъ пустяковъ».
(****) «Юлій Цезарь».
(*****) «Зимняя Сказка».

и въ тѣхъ проклятіяхъ, коими Эмилія осыпаетъ Яго, и въ сумасшествіи Лира, коего ужасы бури приводятъ къ сознанію, что онъ въ свое царствованіе слишкомъ мало думалъ о тѣхъ, которые не имѣютъ крова, и въ сознаніи Глостеромъ, при мысли о своей физической слѣпотѣ, той слѣпоты нравственной, съ какою изгналъ онъ своего невиннаго сына, и въ нерѣшимости Гамлета лишить себя жизни, потому что его останавливаетъ мысль о снахъ, могущихъ привидѣться душѣ послѣ смерти, и онъ, какъ бы отъ имени всего человѣчества, сознается въ томъ, что «совѣсть всѣхъ насъ дѣлаетъ трусами». Материнскимъ голосомъ совѣсти суровый Губертъ (*) удержанъ отъ гнуснаго дѣла ослѣпленія юнаго Артура, она же даетъ ему силу съ чувствомъ благороднаго самодовольства сказать королю Іоанну: «ты презрѣлъ природу въ моемъ образѣ, который, какъ ни грубъ кажется онъ снаружи, всетаки таитъ подъ собою чувства по выше тѣхъ, какія нужны для того, что бы стать палачемъ безвиннаго мальчика» Та же совѣсть, сдѣлавшаяся ангеломъ-хранителемъ для Губерта, становится грознымъ духомъ кары для короля Іоанна, коего заставляетъ сознаться передъ этимъ самымъ Губертомъ: «ахъ, я сердцемъ боленъ!» Угрызенія совѣсти доводятъ до смерти Энобарба, не смотря на то, что онъ измѣнилъ Антонію въ слѣдствіе нравственнаго упадка и сумазбродствъ послѣдняго (**); ея голосъ наконецъ не вполнѣ заглушенъ и въ грязно животной натурѣ Фальстафа, душѣ коего, повидимому, должно бы давно потонуть въ бочкахъ испитаго имъ вина, или потерять всякій нравственный стыдъ отъ той наглой шутливости, съ какою издѣвался онъ надъ совѣстью и стыдомъ: и у этого Фальстафа, который весь обратился въ обжорливость и мошенничество, Шекспиръ наконецъ вынуждаетъ, послѣ шутки, съигранной съ нимъ виндзорскими кумушками, признаніе въ томъ, что «чувство вины, внезапное затмѣніе разсудка сдѣлали для него самый пошлый обманъ предметомъ вѣроятія, назло всякому здравому смыслу; вотъ видите ли какимъ колпакомъ можетъ сдѣлаться умъ, когда пойдетъ по запретной дорогѣ (***).—Но поэтъ нашъ умѣлъ также, въ нѣкоторыхъ изъ своихъ произведеній, показать намъ что человѣкъ, неостановочно шествуя по пути зла, можетъ наконецъ дойти до такого состоянія, въ которомъ совершенно извращается человѣческая природа, въ которомъ разстается она съ послѣднимъ залогомъ своего небеснаго происхожденія—совѣстью. Его Яго ужасаетъ насъ безобразіемъ своей нераскаянности; сердце сжимается при вѣсти о томъ, какъ Гонериль и Реганъ умерли подобно дикимъ звѣрямъ, не ощутивъ въ себѣ угрызеній совѣсти, тогда какъ она сказывается въ Эдмундѣ передъ самою смертію; пако-

(*) «Король Іоаннъ» актъ IV, сцена 2.
(**) Антоній и Клеопатра.
(***) Виндзорскія Кумушки, актъ V, сцена 4.

нецъ душа замираетъ въ насъ, когда мы видимъ въ драмѣ «Мѣра за мѣру», закоснѣлаго въ злодѣяніяхъ преступника Бернардина, который наканунѣ казни напивается пьянъ и когда его зовутъ на плаху, равнодушно отвѣчаетъ: «недосугъ, я сегодня опохмѣляюсь.»—Но впечатлѣніе, производимое этимъ злодѣемъ, такъ невыносимо-тяжко, что Шекспиръ не хотѣлъ оставить насъ при немъ: онъ не даетъ Бернардину умереть и какъ бы облегчаетъ нашу душу надеждою, что и этотъ преступникъ можетъ еще исправиться: по крайней мѣрѣ герцогъ отмѣняетъ казнь и ввѣряетъ злодѣя въ руки священнику, съ тѣмъ чтобы онъ еще попытался направить его на путь истинный.

Обратимся теперь къ тѣмъ неминуемымъ слѣдствіямъ всякаго нравственнаго уклоненія, которыя становятся у Шекспира естественною карою за него. Ихъ не трудно усмотрѣть въ созданіяхъ нашего поэта, если только созданія эти почтительно изучать, а не дѣлать предметомъ легкаго чтенія, для коего они рѣшительно негодятся. Нужно ли говорить о Макбетѣ, который, вдавъ душу свою въ обольстительныя сѣти властолюбивыхъ замысловъ, сначала проливаетъ кровь своего благодѣтеля-короля, а вслѣдъ за тѣмъ невольно вовлекается въ нѣсколько другихъ преступленій: онъ совершаетъ ихъ съ цѣлію упрочить за собою то, что добыто преступленіемъ, но они служатъ только къ тому, чтобы убѣдительнѣе изобличить въ немъ преступника и скорѣе увлечь его къ неизбѣжному уже паденію. Не съ меньшею ясностью слѣдствія злодѣянія обнаруживаются въ «Королѣ Іоаннѣ».—Король Іоаннъ считаетъ необходимымъ для утвержденія себя на престолѣ перешагнуть черезъ трупъ юнаго Артура, и въ двусмысленныхъ выраженіяхъ намекаетъ Губерту, что надобно погубить его. Между тѣмъ, боясь за свою власть, онъ думаетъ упрочить ее вторичнымъ коронованіемъ, но этимъ только болѣе изобличаетъ свою неправоту: собранные вокругъ его вельможи очень ясно намекаютъ ему, что для чувствующаго святость правъ своихъ подобное повтореніе совершенно не нужно, вмѣстѣ съ тѣмъ они требуютъ освобожденія Артура изъ темницы. Въ эту самую минуту получаетъ онъ извѣстіе о его смерти, и въ душѣ проклинаетъ то, чего прежде желалъ. Напрасно онъ увѣряетъ вельможъ, что племянникъ его умеръ своею смертію; словамъ его больше не вѣрятъ, и видя дурной исходъ своего злодѣянія, Іоаннъ говоритъ самому себѣ: «кровію не положишь прочнаго основанія и смерть другихъ не доставитъ намъ прочной и безопасной жизни». Напрасно радуется онъ потомъ, узнавъ, что прежнее приказаніе его не исполнено, что Губертъ не убилъ Артура; Артуръ самъ становится причиною своей смерти, соскочивъ со стѣны замка, но вельможи, находящіе трупъ его, приписываютъ смерть его королю и Губерту, не смотря на всѣ увѣренія послѣдняго въ своей невинности: они уже не могутъ ему вѣрить, ибо подозрѣніе ихъ есть только естественное слѣдствіе прежнихъ вѣроломствъ Іоанна и той готовности, съ какою Губертъ сначала взялся служить имъ орудіемъ.

Самое богатое содержаніе для осуществленія основной нравственной идеи нашего поэта представила ему та часть англійской исторіи, которая извѣстна подъ именемъ войнъ Алой и Бѣлой Розы. Онъ не могъ не замѣтить въ ней ясно проявившейся руки небеснаго правосудія, и поэтически возсоздалъ намъ эту знаменательную историческую эпоху въ цѣломъ рядѣ драмъ, проникнутыхъ одною мыслію: хотя Генрихъ VI и Ричардъ III, завершающіе рядъ этихъ драмъ, написаны прежде Ричарда II и обоихъ Генриховъ (IV и V-го), составляющихъ первую его половину, тѣмъ не менѣе Шекспиръ подвелъ эти два позже-написанныя произведенія подъ одну мысль съ прежними и умышленно соединилъ всѣ ихъ въ одно неразрывное цѣлое. (*) Возвышеніе ланкастерскаго дома является тутъ естественнымъ слѣдствіемъ слабости и своенравія Ричарда II и есть для него заслуженная кара (**). Тѣмъ не менѣе тотъ, кто становится орудіемъ этой кары, въ свою очередь достоинъ строгаго возмездія за насильственное похищеніе власти, на которую онъ не имѣетъ права. Послѣдствія его преступнаго насилія обнаруживаются вскорѣ: тѣ самые вельможи, которые помогли ему взойти на престолъ, начинаютъ бунтовать противъ него, находя, что онъ не довольно благодаренъ имъ за ихъ услуги. Тутъ Генрихъ вспоминаетъ, что все это было предсказано ему свергнутымъ имъ Ричардомъ, и съ покорностью говоритъ: «ежели всѣ эти слѣдствія необходимо должно быть, то и перенесемъ ихъ какъ необходимость» (***). Преемникъ его, Генрихъ V, не причастенъ преступленію отца, но мысль о немъ смущаетъ и его душу: передъ началомъ рѣшительнаго сраженія съ французами, онъ проситъ Бога не помянуть проступка отца и изъ за этого не лишить его помощи въ битвѣ. Молитва услышана: провидѣніе за личную его доблесть награждаетъ его побѣдой (****). Но всходъ ядовитыхъ плевелъ, посѣянныхъ узурпаціею Генриха IV, только отсроченъ; они созрѣваютъ въ царствованіе такого человѣка, который своею порочною добротою и эгоистическою набожностью достоинъ того, чтобы вкусить горечь этихъ плевелъ, возрастанію коихъ рѣшительно способствуетъ. Герцогъ Іоркскій поднимаетъ знамя возстанія, оспаривая права у того, чей дѣдъ незаконнымъ образомъ достигъ власти; сынъ этого Іорка утверждается на престолѣ, но и эта новая узурпація, соединенная съ жестокостью противъ враговъ, не остается безъ наказанія. Королева Маргарита, сына коей онъ убилъ у нея на глазахъ, предсказываетъ ему смерть его собственныхъ дѣтей (*****), и точно, послѣ его смерти, они становятся

(*) Schakspeare, von Gervinus, 1-r Band, 198.
(**) «Ричардъ II».
(***) «Генрихъ IV», часть 2, актъ 3, сцена 1.
(****) «Генрихъ V» актъ IV, сцена 1.
(*****) «Генрихъ VI» часть 3, актъ 5, сцена 5.

невинными жертвами брата его, Ричарда III, который въ свою очередь не избѣгаетъ законной кары. Среди всѣхъ своихъ успѣховъ возсѣдая на похищенномъ престолѣ, онъ чувствуетъ непрочность своего величія, купленнаго потоками крови, и ожидая возстанія, содрогается при имени Ричмонда, который, какъ незапятнанный членъ незапятнаннаго рода, снискиваетъ себѣ всеобщую любовь и, побѣдивъ Ричарда становится королемъ-умиротворителемъ Англіи (*). Такова глубоко-нравственная основа этого возвышеннаго ряда драмъ, могущихъ стать христіанскимъ *pendant* къ эсхиловой Орестіи. Тутъ также карающая рука Неба, но какъ различенъ самый способъ кары! Тамъ злодѣйство переходитъ по наслѣдству, оно становится неизбѣжнымъ удѣломъ, ниспосылаемымъ непреодолимою судьбою; здѣсь, какъ и вездѣ у Шекспира, человѣкъ совершенно свободенъ, онъ становится злодѣемъ не по рожденію, а по своей собственной волѣ, но премудрый Промыслъ, безъ стѣсненія воли человѣческой *заранѣе знающій*, какое направленіе приметъ *она*, какъ бы соглашаетъ съ нею виды своего правосудія и дѣлаетъ одно *свободное* злодѣйство естественною карою за другое—*столько же свободное*.

Если въ предшествующихъ драмахъ видѣли мы пагубу властолюбія, то въ «Королѣ Лирѣ» видимъ человѣка, на высотѣ властительнаго величія не умѣющаго владѣть самимъ собою, человѣка, который постоянно предается порыву страстей своихъ и является ихъ рабомъ, несмотря на свой деспотизмъ. Этимъ-то неумѣніемъ обуздывать свои страсти вполнѣ объясняется поступокъ Лира съ Корделіей въ 1-ой сценѣ, которую Гёте считалъ нелѣпою и психологическая истина коей превосходно доказана Гервинусомъ (**). Лиръ давно привыкъ отдаваться во власть каждому захватывающему его чувству; эта привычка должна была поддерживаться въ немъ тѣмъ подобострастнымъ усердіемъ, съ какимъ каждое желаніе его, какъ короля, безъ сомнѣнія угадывалось подчиненными. Поддаваясь чувству, онъ никогда не старался обдумывать его, онъ всегда былъ слишкомъ *скоръ*, какъ замѣчаетъ Гонериль (***), а старость еще болѣе развила въ немъ эту скорость въ намѣреніяхъ и рѣшеніяхъ, которая есть не что иное какъ своенравіе и легкомысліе духа; старость, которая и безъ того бываетъ иногда своенравна какъ дѣтство, должна была довести его, и прежде не умѣвшаго обуздывать свои желанія, до величайшей степени своенравія. Любя Корделію болѣе другихъ дочерей, онъ хочетъ дать ей болѣе чѣмъ другимъ, и заранѣе разсчитываетъ на то, что она съ особеннымъ жаромъ выразитъ любовь свою и дастъ ему этимъ поводъ оказать ей предпочтеніе. Выходитъ на оборотъ. Другія дочери выражаютъ

(*) «Ричардъ III».
(**) Schakespeare, non Gervinus, Band 3, s. 371.
(***) Актъ 1. сцена 1.

любовь свою въ самыхъ громкихъ словахъ, а Корделія, понявъ что сестры ея говорятъ не отъ души, и догадываясь, по словамъ отца, что онъ ждетъ выраженія любви ея съ цѣлію дать ей болѣе богатую долю въ наслѣдствѣ, не хочетъ соперничать съ сестрами въ громкости выраженій, цѣною коихъ покупаются вещественныя сокровища,— она два раза повторяетъ, что не въ силахъ сказать отцу ничего особеннаго, что она любитъ его, какъ умѣетъ, и что онъ знаетъ это и безъ того. Обманутый въ своихъ ожиданіяхъ, но не привыкшій обманываться въ нихъ Лиръ, приходитъ въ неистовство; онъ не обдумываетъ, не размышляетъ, а со свойственною ему *скоростью* отдаетъ все старшимъ дочерямъ и совершенно отталкиваетъ отъ себя Корделію, осмѣлившуюся не оправдать его ожиданій. Но какъ скоро начинаютъ обнаруживаться слѣдствія его скорости! Получивъ отъ отца все и видя его лишеннымъ прежней силы, Реганъ и Гонериль снимаютъ съ себя личину притворства; различными оскорбленіями онѣ доводятъ отца до того, что онъ убѣгаетъ отъ нихъ съ своимъ вѣрнымъ шутомъ; но нравственная кара надъ Лиромъ не ограничивается этимъ: вскорѣ на помощь ему спѣшитъ отринутая имъ дочь, и какъ горька ему эта помощь, какъ тяжко ему явиться ей на глаза! Между тѣмъ несчастному старику приходится испить до дна чашу горечи, налитую его собственнымъ своенравіемъ: ему приходится обнимать бездыханное тѣло этой отверженной Корделіи, которая умираетъ смертію мученицы за свою любовь къ нему!—Рядомъ съ Лиромъ видимъ мы другой примѣръ недостатка самообладанія—въ Глостерѣ; въ немъ этотъ недостатокъ обнаруживается не столько неумѣніемъ обуздывать свои страсти (отчасти и этимъ), сколько неумѣніемъ отстранить отъ себя постороннее вліяніе, неспособностью обдумывать то, что ему внушаютъ, скоростью дѣйствовать по чужому наущенію. Глостеръ необдуманно вѣритъ клеветамъ незаконнорожденнаго сына своего Эдмунда и изгоняетъ законнаго сына Эдгара; между тѣмъ этотъ Эдмундъ становится предателемъ своего отца, а изгнанный Эдгаръ ангеломъ хранителемъ несчастнаго старца, лишеннаго врагами своими и самаго зрѣнія. Но въ наказаніи Глостера заключается еще особенный смыслъ: орудіемъ этого наказанія становится *незаконнорожденный* сынъ его, и Эдгаръ не даромъ говоритъ ему про слѣпоту отца: «то темное, грѣшное мѣсто, въ которомъ онъ родилъ тебя, повело къ тому, что онъ лишенъ зрѣнія.»— Шекспиръ, разумѣется, не понималъ этого въ томъ смыслѣ, будтобы Эдмунду было *предопредѣлено* послужить наказаніемъ Глостеру; поэтъ свободной воли не могъ быть причастенъ нелѣпостямъ фаталистическаго воззрѣнія, но онъ хотѣлъ показать, что изъ *самаго положенія* незаконнорожденнаго, какъ естественное слѣдствіе, легко вытекаетъ наклонность ко злу: сознавая себя неравнымъ въ правахъ съ законнымъ сыномъ, чувствуя все преимущество его положенія, онъ невольно начинаетъ питать къ нему зависть, а изъ этой зависти раждается

наконецъ преступленіе, которое никогда не остается одинокимъ, а ведетъ за собою цѣлый рядъ другихъ. Въ лицѣ Эдмунда Шекспиръ именно показалъ намъ, какъ, сдѣлавъ одинъ шагъ на пути къ злу, вслѣдъ за нимъ непремѣнно сдѣлаешь десять.

Тоже видимъ мы у него въ лицѣ Анджело (*), который сперва позволяетъ себѣ назначить безчестіе сестры выкупомъ за жизнь брата, а потомъ, боясь, чтобы братъ этотъ не разгласилъ о его поступкѣ, рѣшается обмануть жертву своей страсти и въ тайнѣ велитъ убить ея брата. Но какъ братъ спасается отъ смерти, благодаря герцогу, такъ и сестра, въ слѣдствіе особаго обстоятельства оказывается непричастною грѣху, а страстное поползновеніе Анджело служитъ только къ тому, чтобы въ глазахъ всѣхъ изобличить то давнишнее пятно, какимъ запечатлѣны его отношенія къ Маріаннѣ. Въ той же драмѣ Шекспиръ представляетъ намъ другой примѣръ подобной же легкости перехода съ одной степени зла на другую—примѣръ, взятый изъ нисшаго нравственнаго слоя,—это Помпей, которому изъ вертепа разврата стоило сдѣлать только одинъ шагъ, чтобы поступить въ званіе палача. Тутъ погруженіе себя въ чувственность является источникомъ совершенной порчи души и истребленія въ ней всего человѣческаго. Та же мысль, только перенесенная въ другую сферу, осуществлена въ «Антоніи и Клеопатрѣ».—Мы видимъ въ лицѣ Антонія великія силы души: и глубоко-дальновидный умъ, и способность увлекать другихъ, и благородное умѣніе открыто сознаваться въ своихъ слабостяхъ, и наконецъ даже великодушіе; но, поддавшись подъ очарованное ярмо чувственной нѣги, этотъ самый человѣкъ мало по малу доходитъ до того, что дѣлаетъ величайшія сумазбродства и теряетъ всякую силу воли.— Ясно сознавая это самъ, онъ говоритъ Клеопатрѣ: «когда мы даемъ себѣ закоснѣть въ грѣхѣ, то боги—о горе!—ослѣпляютъ наши глаза нашею-же собственною грязью, затмѣваютъ намъ свѣтлый взглядъ на вещи, чтобы мы покланялись нашему заблужденію; смѣются надъ нами, когда мы безпечно идемъ на встрѣчу смерти» (**). А за нѣсколько минутъ до смерти онъ замѣчаетъ: «не сила кесаря одолѣла Марка Антонія, нѣтъ, Маркъ Антоній палъ отъ самого себя» (***).—

До сихъ поръ поэтъ нашъ показывалъ намъ пагубность страстей вполнѣ не благородныхъ; въ «Коріоланѣ» онъ показываетъ пагубность одной изъ тѣхъ страстей, которыя считаются благородными, а именно—самолюбія. Доходя у Коріолана до степени рѣшительно-властвующей страсти, оно доводитъ этого по основѣ своей благороднаго мужа до того, что онъ измѣняетъ самымъ священнымъ движеніямъ сердца, ста-

(*) «Мѣра за мѣру.»
(**) «Антоній и Клеопатра,» Актъ III, сцена XI-ая.
(***) Актъ IV, сцена XIII-ая.

вопится измѣнникомъ отечеству; и если подъ конецъ нравственная сторона снова торжествуетъ въ немъ, будучи вызвана увѣщаніями матери, то уже за торжество ея ему приходится заплатить жизнію.—Другаго рода самолюбіе съ его самонаказаніемъ видимъ мы въ лицѣ Бертрама (*): это глупая аристократическая спѣсь, которая гнушается рукою честной, но бѣдной Елены, и въ тоже время поддается нравственному господству самаго ничтожнаго человѣка, умѣющаго ловко льстить; которая дорожитъ какимъ нибудь кольцёмъ—родовымъ сокровищемъ своего дома, и не считаетъ унизительнымъ для себя похитить честь дѣвушки, ту честь, которую она въ свою очередь называетъ своимъ родовымъ сокровищемъ. Но дѣло оканчивается тѣмъ, что Бертраму приходится слышать, какъ негодяй, которому онъ ввѣрился, поноситъ его самымъ ужаснымъ образомъ за глаза и разбалтываетъ всѣмъ про его любовную тайну, а постоянство любви и едва ли не чрезмѣрное забвеніе всякаго благороднаго самолюбія въ отвержиной имъ Еленѣ производитъ то, что онъ пристыженъ въ глазахъ всѣхъ и въ тоже время уличенъ въ своемъ нравственномъ униженіи.

Широка область самолюбія и много подраздѣленій заключаетъ она въ себѣ. Поэтъ нашъ, дѣлая ихъ предметомъ своего поэтическаго анализа, могъ ли упустить изъ виду одно изъ самыхъ значительныхъ между ними—ревность? Крайнюю степень ея, соединенную съ своенравіемъ, почти достойнымъ Лира, съ своенравіемъ, которое не хочетъ слушать ни чьихъ опроверженій и упорно продолжаетъ подозрѣвать, не имѣя почти никакихъ доказательствъ, видимъ мы въ лицѣ Леонта, платящагося за свое безразсудство и жестокосердый эгоизмъ любви шестьнадцатилѣтнею тескою объ утратѣ жены, низведенной имъ въ гробъ и оказавшейся невинною, пока наконецъ не оказывается, что она жива и онъ снова соединяется съ нею въ награду за постоянство своей тоски (**). Въ Отелло ревность ознаменована меньшимъ своенравіемъ, такъ какъ онъ только постепенно впадаетъ въ нее и имѣетъ болѣе основаній (ибо ложный ихъ призракъ искусно поставленъ предъ нимъ измѣнникомъ Яго), но она ознаменована бо̀льшимъ пыломъ страсти, высшей степенью самой жгучей любви, которая губитъ не одну Дездемону, но и самого Отелло. Въ ревности Отелло менѣе эгоизма, менѣе деспотической мстительности, въ ней болѣе пылу и самозабвенія,—но тѣмъ не менѣе это *страсть*, а потому она и не благородна въ смыслѣ чистой нравственности, и пагубна, какъ всякая страсть: Шекспиръ ясно даетъ намъ сознать и то и другое, дѣлая Отелло убійцею существа невиннаго и доводя его, послѣ угрызеній совѣсти, до другаго преступленія—самоубійства.—Но не смотря на всю супруже-

(*) «Все хорошо, когда хорошо кончилось.»
(**) «Зимняя сказка.»

сную чистоту свою, и Дездемона не есть совершенно невинная жертва своего мужа: она рѣшилась бѣжать изъ дома отца съ этимъ мужемъ, и убитый горемъ старикъ не даромъ говоритъ похитителю: «будь постоянно на стражѣ, Мавръ, если у тебя только есть глаза, чтобы видѣть; она обманула отца, — можетъ обмануть и тебя (*)». — Такимъ образомъ Шекспиръ какъ бы указываетъ на тотъ нравственный законъ, по которому страстная любовь, развившись до того, что ей жертвуется самыми священными узами родства, обыкновенно бываетъ слѣпою и не ведетъ къ счастью. Правда, въ «Венеціянскомъ купцѣ» Іессика также оставляетъ отца своего, а между тѣмъ Шекспиръ не показываетъ дурныхъ послѣдствій этого поступка; но не надо забывать, что отецъ ея—Шейлокъ, а этого довольно, чтобы показать, каково быть его дочерью. Вырываясь изъ родительскаго дома, Іессика переходитъ въ другой міръ, въ міръ, гармонирующій съ ея душою; конечно это не оправдываетъ, но всетаки нѣсколько извиняетъ ее. Надобно кромѣ того замѣтить, что у Шекспира былъ одинъ художественный пріемъ, на который метко указано Гервинусомъ: посредствомъ свойствъ, приданныхъ лицамъ меньшей важности, онъ заставлялъ иногда болѣе выступать наружу тѣ свойства лицъ бо́льшей важности, на которыя надо было ему указать; намъ кажется, что онъ дѣлаетъ намекъ на непохвальность того, что Іессикѣ такъ мало стоитъ бѣжать отъ отца, противопоставленіемъ ей Ланцелотта Гоббо. Этотъ слуга Шейлока, повидимому самый необузданный весельчакъ, смотрящій на все слегка, жалуется на то, что въ душѣ его борются двѣ силы: «злой врагъ, говоритъ онъ, искушаетъ меня и говоритъ мнѣ: Ланцелоттъ Гоббо, убѣги отъ жида! А совѣсть наоборотъ говоритъ: берегись, не бѣги, честный Ланцелоттъ Гоббо».—Правда, онъ оставляетъ жида, коему объявляетъ, что не можетъ болѣе ему служить, но уже та совѣстливость, которая заставила Ланцелота колебаться, заставляетъ отдать ему въ этомъ отношеніи преимущество передъ Іессикой, родной дочерью Шейлока, которая ни мало не колеблется и только въ самую минуту бѣгства чувствуетъ нѣкоторый стыдъ (актъ II, сцены 2 и 6-ая).

Коснувшись «Венеціянскаго купца» мы должны коснуться и «Тимона Аѳинскаго». Обѣ драмы изображаютъ щедрость, но въ двухъ различныхъ ея видахъ. Въ «Тимонѣ» видимъ мы щедрость, вытекающую болѣе изъ самолюбія, нежели изъ сердечной доброты; лишенная чистоты нравственной, она лишена и разумности,—это щедрость безразсудная, расточаемая безъ разбору, только бы ее прославляли! И Тимонъ подвергается естественному слѣдствію подобной щедрости — неблагодарности со стороны тѣхъ, кому она оказывалась. Тимонъ приходитъ въ монстовство, малодушно проклинаетъ все человѣчество, ублажая хоть

(*) «Отелло,» актъ 1, сцена 3-ья.

этимъ свое самолюбіе, отчаянный пылъ коего доходитъ въ немъ до того, что онъ не умѣетъ оцѣнить вѣрности добраго слуги, который одинъ не оставляетъ его въ бѣдности; съ гордостью отринувъ и его услуги, Тимонъ падаетъ наконецъ жертвою своего самолюбія.—Совершенно другаго рода щедрость Антоніо (*); она вытекаетъ изъ теплаго стремленія быть полезнымъ ближнему, а потому самому она и чисто-нравственна и благоразумна (ибо оказывается людямъ, которымъ приноситъ дѣйствительную пользу). И что же? Если эта щедрость навлекаетъ на Антоніо ненависть Шейлока, то она же, упавъ на благодарную почву въ лицѣ Бассаніо, дѣлаетъ его спасителемъ великодушнаго купца. Антоніо отличается отъ Тимона и самымъ качествомъ того горя, какому предается онъ въ годину несчастія: Тимонъ впадаетъ въ отчаяніе, ибо не умѣетъ владѣть собою въ горѣ, подобно тому какъ не умѣлъ владѣть собою въ порывахъ щедрости; напротивъ Антоніо впадаетъ въ тихое горе, онъ покоряется судьбѣ, ибо разумное самообладаніе, управлявшее его щедростью, управляетъ и имъ самимъ во время напора бѣдъ.

Такимъ образомъ этими драмами выражается необходимость самообладанія, которую усмотрѣли мы изъ «Лира,» которую можно усмотрѣть также изъ «Отелло» и другихъ драмъ. Это самообланіе, по нравственной теоріи Шекспира, необходимо и людямъ, одержимымъ благородными чувствами; и благородныя чувства не должны становиться страстями, порабощающими бурному стремленію своему всего человѣка. Самообладаніе нужно и въ дѣлѣ любви, и недостатокъ его осмѣивается Шекспиромъ въ прелестной аллегоріи: «Сонъ въ лѣтнюю ночь,» и обнаруживается со всею пагубою своихъ послѣдствій въ «Ромео и Юліи».—Самообладаніе нужно и въ другаго рода любви, въ любви къ отечеству и его свободѣ, соединенной съ вѣрою въ истину своихъ убѣжденій. Такого рода любовь, при такой вѣрѣ, видимъ мы у Шекспира въ лицѣ Брута (**). Онъ весь исполненъ самаго безкорыстнаго стремленія служить общему благу, стремленія, почти совершенно свободнаго даже отъ самолюбія (ибо Брутъ скроменъ и мало цѣнитъ свои силы),—и вдругъ врагомъ общаго блага видитъ онъ человѣка, къ которому привязанъ всею душою. Сперва чувство личной привязанности берется въ немъ съ долгомъ свободолюбиваго гражданина, но послѣдній превозмогаетъ. Республиканскій энтузіазмъ овладѣваетъ всею душою Брута,—и для удовлетворенія ему нужна кровь лично имъ любимаго человѣка... Она проливается. Повидимому, это великодушная жертва; Брутъ такъ и смотритъ на свой поступокъ, онъ считаетъ его благороднымъ. Даже самъ заклятой врагъ Брута, Антоній, сознается, что Брутъ дѣйствовалъ по убѣжденію, и надъ трупомъ его говоритъ: «это

(*) «Венеціянскаго купца».
(**) «Юлій Цезарь».

былъ лучшій римлянинъ между ними; всѣ заговорщики, всѣ кромѣ него, поступили такъ изъ непріязни къ Цезарю; только онъ одинъ соединился съ другими изъ чистаго чувства долга и для общаго блага (*)». — Тѣмъ не менѣе свободолюбіе Брута перешло въ фанатизмъ и, совершенно завладѣвъ имъ, привело его къ противорѣчію съ природнымъ своимъ благородствомъ. Шекспиръ умѣлъ дать намъ почувствовать этотъ недостатокъ самообладанія въ Брутѣ, приведшій его къ внутреннему разладу съ самимъ собою. Жертвуя своему республиканскому фанатизму чувствомъ личной любви, онъ самъ не чувствуетъ, что жертвуетъ сверхъ того чѣмъ-то такимъ, чѣмъ нельзя жертвовать, — своею совѣстью. Онъ становится убійцею въ полномъ смыслѣ этого слова: убійцей-предателемъ, который нападаетъ на безоружнаго, нападаетъ на одного — съ многими сообщниками, нападаетъ при помощи обмана, коварно прибѣгая съ просьбой къ тому, кого хочетъ убить. Хотя цѣль Брута, по его убѣжденію, цѣль высокая и благородная, но поступокъ его гнусенъ, — онъ убійца, и напрасно старается онъ со всѣмъ краснорѣчіемъ твердо-убѣжденнаго человѣка оправдать свой поступокъ; Антоній совершенно правъ, когда говоритъ ему: «ты, Брутъ, говоришь красно, поступая дурно; доказательствомъ тому сердце Цезаря, пронзенное тобою между тѣмъ какъ ты взывалъ: да здравствуетъ Цезарь!» (*) Напрасно, измѣнивъ чистой нравственности своею рѣшимостью стать убійцею Цезаря, Брутъ думаетъ, что остается ей вѣренъ, и доказательствомъ тому считаетъ свое несогласіе на принесеніе еще одной жертвы — Антонія. «Это былъ бы слишкомъ кровавый образъ дѣйствія, говоритъ онъ Кассію, — отрубить голову и разрубить члены, какъ злоба при смерти и коварство вслѣдъ за тѣмъ. Антоній для насъ не болѣе, какъ одинъ какой-нибудь членъ Цезаря. Принесемъ жертву, но не будемъ заводить бойню, о Кассій! Мы всѣ возстали противъ цезарева духа, а въ духѣ человѣка крови нѣтъ. О если бъ мы могли поразить духъ Цезаря, не тронувъ его самого! Но увы! За него долженъ истечь кровію и самъ Цезарь. Благородные друзья, убьемъ его смѣло, но не злобно: заколемъ его, какъ жертву богамъ, а не станемъ рубить, какъ падаль для псовъ. Пусть наши сердца, подобно хитрымъ властителямъ, подстрекнутъ слугъ своихъ къ скорому дѣлу, и потомъ сами бранятъ ихъ за это. Такимъ образомъ наше дѣло будетъ необходимымъ, но не ненавистнымъ; и если оно представится такимъ народному взору, насъ назовутъ очистителями, а не убійцами. Что касается Марка Антонія, то не думайте о немъ, ибо онъ значитъ не болѣе, какъ цезарева рука, послѣ того какъ уже пала голова Цеза-

---

(*) Актъ V, сцена 5-ая.
(**) Актъ V, сцена 1-ая.

ря» (*).—Рѣчь эта прекрасна, но въ сущности она не что иное какъ громкія слова и блестящіе софизмы.—И, не соглашаясь на убіеніе Антонія, Брутъ не выкупаетъ нечистоты своего начинанія, а только попадаетъ въ противорѣчіе съ логикой его. Оставляя въ живыхъ приверженца Цезаря, онъ готовитъ себѣ въ немъ мстителя за убитаго и тѣмъ самымъ разрушаетъ весь успѣхъ своего предпріятія. Чрезъ убійство Цезаря измѣнивъ правиламъ чистой нравственности, Брутъ думаетъ возобновить союзъ съ ними великодушіемъ къ Антонію,—но это половинное служеніе нравственнымъ правиламъ дѣлаетъ его только нелогическимъ въ своихъ поступкахъ и служитъ доказательствомъ той великой истины, что благородные люди не годятся на такія дѣла, гдѣ нужно жертвовать совѣстью, что рѣшившись на нихъ, они только измѣнятъ своему благородству, а несостоятельностью или половинностью своей измѣны уронятъ самое дѣло. Такова великая истина, поэтически доказанная Шекспиромъ въ этой драмѣ. Напрасно Брутъ думаетъ успокоить себя тѣмъ, что народъ будетъ почитать ихъ очистителями, а не убійцами; народъ,—можетъ быть,—но не его собственная совѣсть: она не дастъ окончательно убаюкать себя софизмами, она не усумнится назвать Брута настоящимъ именемъ.—И точно, не задолго до роковой битвы съ тріумвирами, Бруту является тѣнь Цезаря, видимая имъ однимъ, (въ чемъ онъ убѣждается, спрашивая у слугъ, видятъ ли они что нибудь), т. е. это созданіе его воображенія, воспламененнаго совѣстью; отъ этой тѣни застываетъ у него кровь и дыбомъ поднимаются волосы, а на вопросъ его: «скажи, что ты такое?» тѣнь отвѣчаетъ: «я—твой злой геній, Брутъ».—«Къ чему приходишь ты?»—«Чтобы сказать тебѣ, что мы снова увидимся съ тобою въ Филиппахъ (**).—

И точно, въ Филиппахъ, наканунѣ пораженія, тѣнь снова является Бруту, а при видѣ бездыханнаго тѣла Кассія, который, давно уже тревожимый злыми предчувствіями и окончательно убитый вѣстію о дурномъ исходѣ дѣла, закололъ себя тѣмъ самымъ мечемъ, коимъ убитъ былъ Цезарь,—при видѣ его тѣла Брутъ говоритъ: «о Юлій Цезарь, ты еще силенъ! Твой духъ ходитъ здѣсь между нами: онъ-то обращаетъ мечи наши въ собственныя наши утробы (***)». Наконецъ, бросаясь на мечь свой, Брутъ восклицаетъ: «умилосердись, Цезарь! Мнѣ не было и вполовину такъ сладко убить тебя, какъ сладко теперь пронзить свою собственную грудь (****).» Вотъ основное содержаніе этой глубокой трагедіи, одного изъ величайшихъ произведеній Шекспира, отъ чтенія коего остается въ душѣ ясное сознаніе, что *какъ бы ни была*

(*) Актъ II сцена 1-ая.
(**) Актъ IV сцена 3-ья.
(***) Актъ V, сцена 3.
(****) Актъ V, сцена 5.

высока цѣль, совѣсть не оставитъ насъ въ покоѣ за употребленіе низкихъ средствъ. Это сознаніе входитъ въ самую глубь души и закрѣпляется въ ней навсегда, тогда какъ, можетъ быть, цѣлые томы отвлеченныхъ доказательствъ не убѣдили бы насъ въ этомъ. Таково то обаяніе истины, которое получаетъ она въ своемъ прекрасномъ видоизмѣненіи, называемомъ поэзіею. Но такую силу можетъ имѣть только та поэзія, которая дѣйствительно есть не что иное, какъ видоизмѣненіе истины. Къ сожалѣнію, она не всегда бываетъ такова даже у самыхъ идеальныхъ поэтовъ, ибо такой поэтъ-идеалистъ, который извлекаетъ прекрасное не изъ жизни, а изъ головы своей, часто извлекаетъ изъ нея такое прекрасное, которое только *кажется* прекраснымъ, а на дѣлѣ есть нравственная ложь, а стало быть и не красота. Примѣръ такого ложнаго-прекраснаго есть у Шиллера въ его Маркизѣ Позѣ, который, для того чтобы обличилась въ немъ фальшивая нравственность, долженъ быть поставленъ рядомъ съ шекспировымъ Брутомъ. Оба они доведены республиканскимъ фанатизмомъ до употребленія дурныхъ средствъ для благой, по ихъ убѣжденію, цѣли: Брутъ коварно поднимаетъ руку на Цезаря, а Поза обманываетъ ввѣрившагося ему Филиппа и возмущаетъ сына противъ отца. Но фанатизмъ Брута является намъ у Шекспира какъ нравственное уклоненіе, за которое отомщаетъ совѣсть; напротивъ фанатизмъ Позы изображенъ Шиллеромъ какъ добродѣтель. Шекспиръ возбуждаетъ въ насъ только состраданіе къ Бруту, блѣднѣющему передъ тѣнію Цезаря; Шиллеръ хочетъ заставить насъ благоговѣть передъ Позой, который умираетъ съ самодовольнымъ сознаніемъ своей добродѣтели и безъ малѣйшаго подозрѣнія въ себѣ вины.

На Шекспира взводили обвиненіе въ томъ, будто бы у него, не смотря на всю высоту его нравственнаго взгляда, нѣтъ ничего собственно-христіанскаго. Что отвѣтить на подобное обвиненіе? Намъ кажется, что тутъ есть внутреннее противорѣчіе. Подняться на ту высоту нравственнаго взгляда, которую видимъ мы у Шекспира, можно было только подъ вліяніемъ христіанства. Гервинусъ упоминаетъ объ англійскомъ писателѣ Бирчѣ, который еще въ недавнее время съ фанатическою придирчивостью, достойною самаго яраго пуританина, старался доказать атеизмъ, вольномысліе и нечестіе Шекспира; между тѣмъ тотъ же самый Бирчь сознается, что у поэта нашего была своего рода нравственность, ибо онъ считалъ *нравственные законы съ достаточною ясностью написанными на скрижаляхъ человѣческаго сердца* (*) Тутъ уже явное противорѣчіе самому себѣ, ибо какъ совмѣстить атеизмъ съ подобною вѣрою въ природную нравственность души, которая не можетъ быть объяснена иначе, какъ только

(*) Schakespere, vou Gervinus, B. 4, s. 362.

тѣмъ, что душа есть дыханіе Божества? Только изъ этого вѣрованія, дарованнаго человѣчеству христіанствомъ, могло образоваться то понятіе о невозможности окончательнаго заглушенія добра въ душѣ человѣка, какое видимъ мы у Шекспира. Поэтомъ совѣсти могъ стать только поэтъ, взрощенный млекомъ того ученія, которое назвало совѣсть естественнымъ откровеніемъ, даннымъ и языческому міру, не могущему, въ слѣдствіе того, освободиться отъ отвѣтственности за свою неправду. Но не смотря на то, что это естественное откровеніе существовало, стало быть, и въ древнемъ мірѣ и охраняло въ немъ нравственность, которая могла бы заглохнуть подъ вліяніемъ такихъ языческихъ религій, каковы анорономорфическія, — оно сказывалось въ человѣчествѣ почти невѣдомо ему самому, и хотя люди ощущали въ груди своей присутствіе совѣсти, но не могли дать себѣ въ ней отчета, не могли составить себѣ яснаго понятія о ней. Хотя совѣсть была всегда, идея совѣсти есть достояніе собственно новаго міра. Греческія Эринніи были не то; это только одна доля совѣсти, это болѣе голосъ крови, вопіющей противъ оскорбленія узъ родства; — да и Эринніи являются намъ въ древней поэзіи далеко не всеобщимъ бичемъ. Онѣ преслѣдуютъ Ореста, а Клитемнистра по совершеніи злодѣянія спокойно выходитъ къ народу и объявляетъ, что оно совершено ею и что она нимало не раскаявается въ немъ. У Шекспира если Гонериль и Реганъ и умираютъ безъ раскаянія, то по крайней мѣрѣ не выставляютъ, подобно Клитемнистрѣ, злодѣяній своихъ на показъ. И Медея не чувствуетъ угрызеній совѣсти послѣ убіенія дѣтей своихъ. Полиникъ прибѣгаетъ къ отцу, движимый не совѣстью (какъ, подъ вліяніемъ христіанскихъ понятій, у Озерова), а надеждою чрезъ примиреніе съ нимъ упрочить за собою побѣду. Мы не упоминаемъ уже объ Ахиллѣ, которому ничто не говоритъ, что оставленіе имъ грековъ безъ помощи есть поступокъ неблагородный. Да и могла ли идея совѣсти развиться у древнихъ, когда, по понятію ихъ, сами боги вводили человѣка въ преступленія? То, что чувствуетъ Эдипъ, есть болѣе нравственная скорбь, чѣмъ совѣсть. Понятіе о совѣсти могло развиться только послѣ того, какъ у человѣчества была отнята возможность слагать вину свою на высшую силу, послѣ того какъ каждый человѣкъ былъ поставленъ въ состояніе исповѣдать вмѣстѣ съ шекспировымъ Эдмундомъ (*): «мы любимъ слагать наши вины на солнце, луну и звѣзды, какъ будто бы все, что есть въ насъ дурнаго, происходитъ отъ божескаго вліянія; отличное извиненіе для развратныхъ—взваливать на звѣзды свою горячую натуру»; или съ его же Кассіемъ (*): «не по милости звѣздъ, любезный Брутъ, нѣтъ, по собственной винѣ мы слабодушны». По-

(*) Король Лиръ, актъ I, сцена 2.
(**) Юлій Цезарь, актъ I, сцена 2.

добнаго исповѣданія не могло быть въ древнемъ мірѣ, и оно могло быть вложено въ уста язычникамъ только поэтомъ міра новаго, которому христіанство открыло тайну самопроизвольнаго уклоненія человѣка ко злу и того отчета, какого потребуютъ у него за каждое подобное уклоненіе. Только при идеѣ свободной воли, вытекающей изъ этихъ началъ какъ неизбѣжный логическій выводъ, могла сдѣлаться возможною ясная идея совѣсти, этой неразрывной спутницы человѣческой свободы, которую далъ ей Богъ для того, чтобы удерживать ее отъ уклоненій ко злу и карать за подобныя уклоненія.

Такъ, поэтомъ совѣсти могъ сдѣлаться только свободной воли, поэтъ-христіанинъ; потому-то Шекспиръ есть въ одно и тоже время и тотъ, и другой, и третій. — Вторая нравственная идея Шекспира, идея возмездія за злыя страсти, воздаваемаго не извнѣ, а вытекающаго изъ самыхъ этихъ страстей, могла явиться также только въ слѣдствіе понятія о свободной волѣ, ибо будетъ ли подобное возмездіе правосуднымъ, если страсти навязываются человѣку высшею силою и онъ не имѣетъ возможности преодолѣть ихъ въ себѣ? Въ древнемъ мірѣ, гдѣ не было понятія о нравственной свободѣ, не было и понятія объ истинномъ божескомъ правосудіи. Немезида совсѣмъ не то, и Гервинусъ (т. 4, стр. 359) неправильно употребляетъ это слово, говоря о божескомъ правосудіи у Шекспира. Немезида, раждаясь отъ зависти боговъ къ человѣку и насильно вовлекая его въ преступленія, за которыя потомъ сама же его и караетъ, никакъ не можетъ назваться правосудіемъ, и для людей, привыкшихъ смотрѣть на вещи съ новой, христіанской точки зрѣнія, въ высшей степени ощутителенъ недостатокъ идеи истиннаго правосудія въ древнемъ мірѣ. Напротивъ того шекспирово начало самонаказанія зла вполнѣ удовлетворяетъ чувству справедливости, ибо оно является у него какъ слѣдствіе самопроизвольности зла, какъ естественно-неизбѣжный законъ, установленый божескимъ правосудіемъ послѣ свободнаго уклоненія человѣческой воли отъ добра. Но какъ ни простъ, ни натураленъ кажется намъ этотъ законъ, онъ простъ только потому, что уже открытъ намъ, и къ уразумѣнію его поэтъ могъ быть приведенъ только высшими воззрѣніями, вытекающими изъ развитія христіанскаго. Однимъ жизненнымъ опытомъ онъ не могъ быть доведенъ до сознанія этого закона въ такой полнотѣ и такой строго-логической послѣдовательности, ибо опытъ повидимому говоритъ намъ совершенно противное: онъ очень часто показываетъ зло благоденствующимъ и торжествующимъ, а добро страждущимъ, и для того чтобъ проникнуть въ ту глубь, гдѣ подъ наружностью счастія незримо для взора таится внутреннее несчастіе, было недостаточно одной наблюдательности; для этого свидѣтельство опыта нужно было восполнить высшимъ постиженіемъ, вытекающимъ изъ независимаго отъ непосредственнаго опыта нравственнаго взгляда. Отдѣльные примѣры явнаго наказанія за зло слишкомъ рѣдки, чтобы изъ нихъ однихъ составить цѣлую нравственную

теорію зловозмездія, какая явно высказывается въ драмахъ Шекспира. Она-то и составляетъ главнымъ образомъ то, что возвышаетъ ихъ надъ дѣйствительностью; если вы видите у Шекспира жизнь, какъ она есть, то вы вмѣстѣ съ тѣмъ усматриваете въ этой жизни такой внутренній смыслъ, какой вамъ только рѣдко съ подобною ясностью приходится усмотрѣть изъ дѣйствительности. Въ обличеніи этого сокровеннаго смысла и заключается, главнымъ образомъ, идеальность Шекспира; она состоитъ въ томъ, что онъ показываетъ вамъ *идею* жизни-какъ-она-есть, т. е. тотъ внутренній законъ ея, по коему каждое событіе въ ней есть не что иное, какъ неотразимое слѣдствіе извѣстнаго рода причинъ, по коему *дѣйствія* представляются только результатомъ *характеровъ*. Этого рода идеальности не могло быть въ древнемъ мірѣ. Аристотель въ своей піитикѣ прямо говоритъ, что самое существенное въ драмѣ есть *дѣйствіе*, а характеры уже второе дѣло; безъ нихъ, по его мнѣнію, драма еще можетъ обойтись, а безъ дѣйствія обойтись не можетъ (*). Подобное понятіе, на нашъ взглядъ кажущееся страннымъ, объясняется только тѣмъ, что у древнихъ дѣйствіе могло быть, и по бо́льшей части было, произведеніемъ высшей силы, рока, распоряжающагося нравственною жизнью человѣка совершенно по-мимо человѣка.—По нашимъ понятіямъ, дѣйствіе можетъ быть только результатомъ характера, а потому если уже непремѣнно надобно исключить одно изъ условій драмы, то она скорѣе можетъ обойтись безъ дѣйствія, чѣмъ безъ того, что производитъ дѣйствіе и безъ чего оно, по нашимъ понятіямъ, невозможно. — Такой переворотъ въ эстетическихъ законахъ драмы могъ произойти только въ слѣдствіе развитія въ новомъ человѣчествѣ идеи свободной воли. Между тѣмъ и въ мірѣ по-христіанскомъ идея эта утвердилась не вдругъ.—Она была, какъ мы могли замѣтить, почти чужда поэзіи среднихъ вѣковъ, гдѣ человѣкъ является подъ вліяніемъ силъ внѣ его находящихся—волшебниковъ добрыхъ и злыхъ, какъ бы замѣняющихъ древній *fatum*. Видно сознаніе нравственной свободы приходилось не по сердцу человѣку; ему, видно, не хотѣлось лишаться возможности сваливать вину свою на какую нибудь постороннюю силу. Есть же вѣдь и теперь люди, которые хватаются за фаталистическія начала, чтобы найти въ нихъ законную опору для своего малодушія и получить мнимое право отвѣчать на всѣ увѣщанія: «я не могу поступать иначе, вѣдь ужь я такъ созданъ.»

Полной человѣческой свободы еще не видно и у Кальдерона, несмотря на то, что онъ жилъ по-позже Шекспира; мы уже старались объяснить причины столь страннаго явленія. Во многихъ драмахъ Кальдерона видимъ мы какъ бы борьбу божеской силы съ силою злаго духа за душу человѣка. Такъ въ одной изъ извѣстнѣйшихъ драмъ его, служа-

(*) Аристотель о Поэзіи, гл. VI,

щей какъ бы видоизмѣненіемъ Фауста (*), злой духъ хочетъ обольстить невинность своими чарами, но она призываетъ на помощь Бога,— и чары эти не дѣйствительны. Совсѣмъ не то въ гётевомъ Фаустѣ, созданномъ на основаніи понятій новаго человѣчества: тамъ Мефистофель не употребляетъ чаръ, онъ старается обольстить Гретхенъ самыми обыкновенными средствами, и немощная сторона ея поддается обольщенію. Но въ душѣ ея доброе начало еще не заглушено тѣмъ увлеченіемъ страсти, которое довело ее до порока, и вотъ это-то доброе начало, *собственно ей* принадлежащее, дѣлаетъ ее достойною спасенія. Небо не оказываетъ никакой сверхъестественной помощи, но никакія усилія злаго духа не могутъ окончательно истребить въ ней того благаго корня, которому дала она пустить въ себѣ богатые и глубокіе побѣги. И такъ, тутъ уже не борьба Божества съ злымъ духомъ за человѣка, тутъ борьба злаго духа въ сердцѣ человѣка съ началомъ добра, котораго онъ не можетъ истребить. У Кальдерона злой духъ думаетъ заслонить отъ Кипріана свѣтъ истины, къ которому онъ уже приближался, пробужденіемъ въ немъ чувственной любви; но Божество отражаетъ оружіе діавола и заставляетъ его тѣмъ самымъ только исповѣдать предъ Кипріаномъ истиннаго Бога и открыть ему, что къ познанію этого Бога приводитъ одно христіанство. Напротивъ въ «Фаустѣ» Божество даетъ дьяволу власть надъ злымъ началомъ въ человѣкѣ, полагаясь на то, что присущее въ немъ доброе начало всетаки спасетъ его. Всевышній говоритъ Мефистофелю:

Ein edler Mensch in seinem dunkeln Streben
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst (**).

Тутъ Божество не находитъ нужнымъ спасти человѣка чудомъ, оно увѣрено, что онъ самъ спасется силою своего собственнаго добраго начала. Напротивъ у Кальдерона сила Божія спасаетъ иногда человѣка совершенно по-мимо человѣка, даетъ ему спасающую его пламенную вѣру, дозволяя ему въ тоже время дѣлать величайшія мерзости. Это видимъ мы въ кальдероновомъ «Чистилищѣ Патриція», драмѣ, нравственной только въ смыслѣ самаго фанатическаго католицизма. Въ ней видимъ мы гнуснаго злодѣя, который въ тоже время, не переставая быть злодѣемъ, представленъ самымъ ревностнымъ христіаниномъ. Онъ самъ говоритъ про себя: «я совершилъ и совершаю величайшія преступленія, я весь валяюсь и утопаю во злѣ, но я имѣю самую живую вѣру и готовъ умереть за мои убѣжденія». Убѣжденія эти остаются въ немъ совершенно безплодными, они не имѣютъ ни малѣйшаго вліянія на его

(*) «Чудотворящій Магъ», Кальдерона.
(**) Гётевъ Фаустъ, прологъ въ небѣ.

волю, которая, не смотря на сознаніе всей мерзости своихъ заблужденій, всетаки продолжаетъ заблуждаться. Подобнаго рода психологическая нелѣпость могла быть плодомъ только того софистическаго фанатизма, который, доведя до крайности понятіе о немощи человѣка и милосердіи, прощающемъ грѣхи, тѣмъ самымъ какъ бы думалъ сдѣлать послабленіе для человѣческой воли, успокоивъ ее тѣмъ, что не отъ нея зависитъ добро и что преспокойно продолжая валяться въ грязи пороковъ, человѣкъ всегда можетъ, надѣвъ личину пламенной вѣры, отдѣлаться отъ отвѣтственности за нихъ. Употребляя всуе благодать Божію, заставляя ее спасать человѣка не смотря на его сознательное коснѣніе въ грѣхѣ, Кальдеронъ съ не-меньшимъ нечестіемъ придаетъ дьяволу силу почти столь же большую, какъ та, которая придается ему въ средневѣковой поэзіи. Въ «Кудряхъ Авессалома» Давидъ не хочетъ слушать предсказаній маврской вѣщуньи Тевки, основываясь на томъ, что онъ слушаетъ пророковъ, одушевленныхъ духомъ Божіимъ, а что предсказатели, подобные Тевкѣ, находятся подъ вліяніемъ злаго духа. Тѣмъ не менѣе все, что предсказываетъ Тевка, сбывается, и такимъ образомъ злому духу приписывается сила пророческая, равная силѣ пророковъ Божіихъ. Но сама Тевка, при исполненіи предсказаннаго ею, видитъ въ этомъ дѣло правосудія Божія—заранѣе назначенную людямъ кару за нечистыя дѣла ихъ, и видя это, она говоритъ: «съ этого дня и я буду слѣдовать ученію вашей вѣры, ибо великъ Богъ, который умѣетъ воздавать награды и наказанія». И такъ, и въ этой драмѣ основная идея есть противопоставленіе силы дьявола силѣ Божіей, и окончательная побѣда послѣдней, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней есть уже и начало свободы, ибо тутъ Божество наказываетъ и награждаетъ людей за ихъ свободныя дѣла. Въ созданіи характера Давида Кальдеронъ уже рѣшительно приблизился къ Шекспиру: это доброта души, переродившаяся въ старческую слабость, зависящую сколько отъ старости, столько и отъ сознанія своихъ преступленій; Давидъ не въ силахъ укорять Амнона, потому что сознаетъ въ себѣ подобный же грѣхъ, прощенный ему Богомъ,—онъ не можетъ быть строгимъ отцемъ, потому что не былъ строгъ къ самому себѣ. Поступки Авессалома Давидъ сноситъ со смиреніемъ, какъ кару Божію за свои грѣхи—тутъ идея нравственнаго очищенія человѣка въ горнилѣ несчастія, опять подходящая къ идеѣ, выраженной Шекспиромъ въ его Ричардѣ II и Вольсеѣ (*). Вообще Кальдеронъ представляетъ много глубины въ изображеніи характеровъ, и, безъ сомнѣнія, сталъ бы въ этомъ отношеніи еще выше, еслибъ не находился подъ вліяніемъ испанскаго ультра-фанатическаго католицизма.—Превосходный характеръ Ирода испорченъ у него примѣсью фа-

---

(*) Шекспировъ «Генрихъ VIII».

тализма (*). Ревность Ирода совсѣмъ не то, что ревность Отелло: у послѣдняго это плодъ его страсти, имъ свободно взращенный; у Ирода возрастанію ревности рѣшительно способствуетъ рокъ, какъ бы дающій ей оружіе въ руки. Роковой кинжалъ, съ коимъ соединено страшное предсказаніе, сохраненъ судьбой для того, чтобы служить орудіемъ ревности: Иродъ съ самаго начала бросаетъ его въ воду,—онъ попадаетъ въ спасающагося изъ волнъ Птоломея; брошенный въ Октавіана, онъ попадаетъ въ портретъ Маріамны, наконецъ когда она, выхвативъ у Октавіана и узнавъ его, бросаетъ роковой предметъ, онъ остается на полу для того, чтобы, попавшись въ руки Ироду, служить орудіемъ погибели Маріамны. Побуждаемая рокомъ, Маріамна, въ какомъ-то безумномъ забытьи, тушитъ огонь, и Иродъ въ темнотѣ попадаетъ въ нее, тогда какъ мѣтилъ въ Октавіана. Этотъ фатализмъ, вовсе не христіанскій, но не чуждый, какъ мы видѣли, поэзіи среднихъ вѣковъ, облагороженъ однако у Кальдерона слѣдующею, соединенною съ нимъ идеею: «человѣкъ не долженъ узнавать будущее, — оно сокрыто отъ него для его же блага» (**). Маріамна узнаетъ чрезъ предсказанія о грозящей ей гибели; испуганная этимъ, она впадаетъ въ уныніе, и вотъ это-то уныніе и служитъ зародышемъ ея гибели, ибо Иродъ, видя ее постоянно грустною, начинаетъ подозрѣвать, что она его не любитъ. Такимъ образомъ Маріамна и сама виновата въ своей гибели—проблескъ человѣческой свободы сквозь искажающій драму фатализмъ.

Для окончательнаго внесенія въ поэзію идеи свободной воли, только мелькающей у Кальдерона, нужно было проникнуться не духомъ средневѣковыхъ искаженій откровенной истины, а духомъ того разумнаго понимания ея, которое возможно только при освобожденіи отъ римскаго ига,—и первымъ настоящимъ поэтомъ свободной воли сдѣлался поэтъ-не-фанатикъ-Шекспиръ. Нравственно-эстетическія начала его обозначились въ немъ не по-мимо христіанства, а по-мимо искаженій христіанства. Гервинусъ, порицая Бирча за его фанатическую придирчивость, въ тоже время старается доказать и самъ, что Шекспиръ почерпалъ идеи свои преимущественно (am liebsten) изъ того естественнаго откровенія, которое вписано Богомъ въ душу человѣка (***). Но вѣдь это естественное откровеніе существовало въ человѣчествѣ всегда, вѣдь оно существовало и во времена Аристотеля. Отъ чего же ни греческіе поэты, ни многообъемлющій умъ геніальнаго философа не вынесли изъ этого откровенія того, что видимъ мы у Шекспира? Очевидно отъ того, что столь полнаго откровенія истины въ то время не было, что для этого естественное откровеніе должно было сперва дополниться новымъ,—ибо что

(*) «Ревность—ужаснѣйшее чудовище», Кальдерона.
(**) Та же идея выражена Кальдерономъ въ его «Жизнь есть сонъ».
(***) Shakespeare, von Gervinus, 4 B. 400.

такое христіанство, какъ не возвышенное дополненіе естественнаго откровенія? Странная близорукость ума человѣческаго, который видитъ возможность одного, и не видитъ логической возможности и нравственной необходимости другаго! Или для чувства нашего достоинства пріятнѣе сознавать, что умъ нашъ въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ умѣетъ приложить нѣсколько какихъ-нибудь зёрнышекъ къ скудному запасу добытыхъ имъ истинъ, но зато дѣлаетъ это своими собственными силами, безъ всякой помощи свыше,—нежели остановиться на томъ сладостномъ убѣжденіи, что въ душѣ нашей, не смотря на ея немощь, есть еще такая частица дыханія Божества, для нравственнаго роста которой само Божество благоволило сойти на землю и указать намъ путь къ истинѣ, добру и блаженству?

Но не доведено ли Шекспиромъ до крайности это начало свободной воли, не представилъ ли онъ человѣка полнымъ и единственнымъ творцемъ своего счастія и бѣдъ, тогда какъ и опытъ, и голосъ откровенной истины говоритъ, что многое въ жизни совершенно не зависитъ отъ человѣка, что люди самой чистой нравственности подвергаются нерѣдко губительному вліянію незаслуженныхъ ими бѣдствій, а самые порочные наслаждаются явнымъ благоденствіемъ? Не представляетъ ли нашъ Шекспиръ полнаго возмездія уже на землѣ, тогда какъ по свидѣтельству христіанства оно ждетъ насъ въ будущей жизни? Но если мы говоримъ, что у Шекспира человѣкъ самъ виновникъ своей судьбы, то подъ этимъ надо разумѣть не болѣе, какъ то, что онъ виновникъ своей нравственной судьбы, хотя иногда становится и виновникомъ внѣшнихъ обстоятельствъ, естественнымъ образомъ вытекающихъ изъ нравственныхъ причинъ. Наказанія, которыми постигается зло у Шекспира, суть главнымъ образомъ наказанія внутреннія. Если Макбетъ подъ конецъ наказывается и внѣшнимъ образомъ, то еще за долго до того, окруженный всѣми благами похищеннаго величія, онъ не въ состояніи пользоваться ими, ибо внѣшнее благоденствіе заграждено отъ него внутреннимъ адомъ, наполнившимъ его душу. Король Іоаннъ вовсе не наказывается внѣшнимъ образомъ; онъ умираетъ на престолѣ, и чрезъ нѣсколько минутъ послѣ его смерти приходитъ извѣстіе о заключеніи выгоднаго мира съ врагами, но онъ уже не можетъ наслаждаться этимъ успѣхомъ, какъ не могъ наслаждаться сладостью похищенной имъ власти во время пользованія ею, ибо видѣлъ себя предметомъ всеобщаго подозрѣнія и ненависти, ибо не могъ быть спокоенъ за прочность правъ своихъ ни на одну минуту. Генрихъ IV постоянно торжествуетъ надъ своими врагами, но ему не знакомо внутреннее счастіе, ибо царствованіе его все проходитъ въ мятежахъ и тревогахъ душевныхъ. Лиру невыносимо-горько не то, что онъ во время бури, не имѣя пристанища, долженъ скитаться въ лѣсу; онъ прямо говоритъ Кенту: «тебѣ кажется тягостнымъ то, что эта яростная буря прохватываетъ насъ до костей, — да, тебѣ; но гдѣ утвердила свое пребываніе болѣе

ужасная болѣзнь, тамъ едва чувствуется болѣзнь меньшая». И вотъ невыносимо мучимый этою болѣе ужасною болѣзнью, онъ говоритъ вѣтру и дождю, чтобы они дули и хлестали ему въ лице, сколько хотятъ: »вѣдь дождь, вѣтеръ, молнія и громъ—мнѣ не дочери, восклицаетъ онъ; я почти и не браню васъ, стихіи: я не давалъ вамъ вѣнцевъ, я не называлъ васъ дѣтьми, вы не обязаны мнѣ послушаніемъ». (Актъ III, сцена 2). Душа у него болитъ не отъ того, что онъ всего лишенъ, а отъ того что всего лишенъ неблагодарностью дочерей своихъ. Съ другой стороны самая помощь, которую спѣшитъ ему подать вѣрная Корделія, являясь въ Англію съ цѣлымъ войскомъ, если и доставляетъ ему съ одной стороны отраду, показывая, что не всѣ дочери ему измѣнили, съ другой стороны усугубляетъ его внутреннія мученія, ибо вѣрною ему остается именно та дочь, которую онъ отринулъ, и быть обязану своимъ спасеніемъ ей значитъ быть окончательно пристыжену въ глазахъ ея за свою несправедливость. Такимъ образомъ самая надежда счастія сопровождается для Лира тою внутреннею мукой, въ которой собственно и состоитъ его наказаніе.—Отелло не постигнутъ никакою карою извнѣ, рука посторонняго правосудія не прикасается къ нему, — онъ только совершаетъ то, что самъ хотѣлъ совершить, и, не наказываемый никѣмъ, въ собственномъ дѣлѣ своемъ находитъ себѣ наказаніе. Протей (*), оклеветавъ своего друга и сдѣлавшись виновникомъ его изгнанія, продолжаетъ пользоваться милостію герцога, но, внѣшнимъ образомъ благоденствуя, онъ встрѣчаетъ со стороны той, которую любитъ, постоянныя презрительныя напоминанія о низости его измѣны другу. Тимонъ Аѳинскій имѣетъ полную возможность, при помощи золота, находящагося въ рукахъ его, возстановить свое внѣшнее счастье, но онъ не хочетъ и думать о немъ, терзаемый ядомъ того самолюбія, которое служитъ ему теперь въ такой же степени карой, въ какой прежде служило наслажденіемъ.

Если мы видимъ у Шекспира также и примѣры видимаго, внѣшняго наказанія за зло, и наружной награды, вѣнчающей добро, то подобные примѣры, не составляя общаго закона, представляются намъ и въ жизни, а также возможность ихъ ни мало не отвергается ученіемъ Того, который, по божественной премудрости своей никогда не вдаваясь въ односторонность, одну истину постоянно ограничивая другою, если съ одной стороны указывалъ на невинно убитыхъ башнею силоамской, то съ другой говорилъ и о томъ, что посвящающимъ себя на служеніе правдѣ бываетъ нѣкоторое воздаяніе еще и въ этой жизни.—Наконецъ незаслуженныя страданія и погибель невинныхъ встрѣчаются у Шекспира на ряду съ карою за порокъ и возмездіемъ за добродѣтель. Такъ на примѣръ Корделія становится невинною жертвою *скорости* своего

(*) «Два Веронца».

отца и злобы враговъ его, и Гервинусъ, напрасно старающійся доказать, что и она въ *нѣкоторомъ смыслѣ* виновна въ своей погибели, чувствуетъ однако необходимость признать ее мученицей правды, смертію своею указывающею на загробную жизнь (*). Такою же жертвою чужихъ слабостей и пороковъ становится Офелія. А юный Артуръ, невинная жертва низкаго Іоанна, и его несчастная мать, эта дивная мать, коей любовь къ сыну выражена у Шекспира съ силою, едва ли не превышающею все подобное у другихъ поэтовъ?—Сколько людей погибаетъ отъ порочной доброты и эгоистической набожности Генриха VI, сколько людей вообще становится жертвою тѣхъ послѣдствій, которыя вытекаютъ изъ обѣихъ узурпацій—ланкастерской и іоркской? Невинною жертвою властолюбія Ричарда III становятся малолѣтныя дѣти его брата. Намъ кажется наконецъ, что едва ли не самый разительный примѣръ гибели человѣка подъ гнетомъ независящихъ отъ него обстоятельствъ представляетъ у Шекспира Гамлетъ, коего привыкли считать исключительнымъ виновникомъ своей погибели. Съ одной стороны онъ и есть ея виновникъ, но съ другой то состояніе духа, которое сдѣлало его виновникомъ своей гибели, произведено въ немъ напоромъ независящихъ отъ него нравственныхъ потрясеній. Гамлетъ есть одна изъ тѣхъ личностей, которыя надѣлены у Шекспира такимъ благородствомъ души, такою нѣжностью сердца и тонкостію нравственнаго чувства, какія возможны только при степени развитія новаго человѣчества. Гамлетъ стоитъ рѣшительно выше того вѣка, въ которомъ дано ему жить, но этого нельзя назвать анахронизмомъ. Новое нравственное развитіе, до котораго доводитъ христіанство, ставитъ насъ, такъ сказать, выше обыкновенныхъ людей; что жь удивительнаго, если оно можетъ человѣка, чрезъ проникновеніе духомъ въ самую глубь христіанства достигшаго такого развитія, поставить выше всего современнаго ему общества, которое приняло только однѣ наружныя формы христіанства, а въ тоже время ни мало не совлеклось *ветхаго человѣка*. Гамлетъ именно есть человѣкъ новаго нравственнаго развитія; онъ сдѣлался причастенъ этому развитію потому, что былъ выведенъ изъ своего грубаго, *немыслящаго* общества и провелъ юность среди общества *мыслящаго*, употребившаго въ дѣло свои духовныя силы; провелъ ее въ постоянной дѣятельности духовныхъ силъ, безъ коей невозможно проникновеніе въ глубь христіанства. Высота духовнаго развитія Гамлета производитъ въ немъ такую тонкость нравственнаго чувства, при которой ему и такъ уже должно быть трудно ужиться съ тою средой, въ которую онъ поставленъ,— и вдругъ, вскорѣ по переходѣ въ эту среду, его постигаетъ такое душевное несчастіе, которое едва ли не превышаетъ всякое другое—безнравственность собственной его матери (ибо для его нѣжной души, для

(*) Shakespeare, von Gervinus, 4 B., 402.

тонкости его нравственнаго чувства не можетъ не представляться безнравственностью та легкомысленная поспѣшность, съ какою Гертруда, *еще не успѣвъ износить башмаковъ, въ коихъ шла за гробомъ мужа*, не усумнилась выйти замужъ за его ничтожнаго, всякихъ достоинствъ лишеннаго брата). Это невыносимое нравственное горе обрушилось всею тяжестью своей на душу Гамлета прежде, нежели она успѣла закалить себя противъ бурь жизни, прежде, нежели въ немъ сложилась крѣпость воли. Сила этого горя, которое для всякаго другаго, для прямаго сына того вѣка, было бы только чувствомъ преходящимъ, ненадолго, хотя, можетъ быть, и сильно задѣвшимъ душу, до такой степени потрясло душу Гамлета, взрощенную въ другой нравственной атмосферѣ, что разомъ отняла у нея ея дѣятельную силу и довела Гамлета до забвенія долга, ибо долгъ требовалъ отъ него, чтобы онъ не далъ утвердиться на престолѣ человѣку ничтожному и вступилъ самъ въ свои наслѣдственныя права, которыя въ тоже время были его *обязанностью* въ отношеніи къ народу. Душевное потрясеніе заставляетъ его забыть, что по положенію своему онъ не долженъ предаваться личному горю, а обязанъ подумать объ общемъ благѣ, которое могло потерпѣть отъ владычества такого ничтожнаго человѣка, какимъ признаетъ онъ своего дядю. Сила горя увлекаетъ Гамлета еще далѣе: позабывъ объ общемъ благѣ, онъ вскорѣ впадаетъ въ жажду личной мести. Самая жажда мести есть уже въ немъ слабость воли, а потомъ для совершенія этой мести ему опять не достаетъ воли,—но не одной воли, нѣтъ, онъ не можетъ совершить своей мести также потому, что противъ нея возстаетъ въ груди его то тонкое нравственное чувство, до котораго доведенъ онъ своимъ высшимъ развитіемъ. Поддавшись чувству мести, онъ склоняется къ тому, чтобы заплатить дань своему вѣку, но развитіе, ставящее его выше вѣка, мѣшаетъ ему заплатить эту дань. Онъ въ состояніи почесть мщеніе за отца долгомъ любящаго сына, но противъ этого долга ополчается живущее въ груди его общее нравственное чувство. Человѣкъ древняго міра не усумнился бы совершить месть, не усумнился бы и человѣкъ среднихъ вѣковъ, но Гамлетъ не принадлежитъ этой грубой эпохѣ,—по нравственному развитію своему онъ сынъ новаго, ближайшаго къ намъ міра. Вотъ почему онъ не только восклицаетъ въ порывѣ горя: «зачѣмъ рожденъ я для кары за подобное злодѣйство», но, волнуемый жаждою мести, и не допускаемый до нея своимъ человѣчественнымъ чувствомъ, которому не легко проливать кровь и для котораго всякое убійство, хотя бы и для доброй цѣли, есть всетаки *убійство*, онъ вмѣсто совершенія мести останавливается надъ вопросомъ *быть, или не быть*. Ему хотѣлось бы *не быть*, чтобы освободиться отъ бремени этой мести, къ которой онъ не способенъ; въ умѣ его снова возникаетъ мысль о самоубійствѣ, которая сказывалась въ немъ уже прежде, но противъ этой мысли снова вооружается тонкость его нравственнаго чувства. Въ первый разъ мысль эта, едва мелькнувъ, тотчасъ

же исчезла отъ сознанія, что *Всевышній запретилъ намъ самоубійство* (*); теперь онъ долѣе останавливается надъ нею, и приходитъ къ тому, что за столь желанною для него смертію могутъ ожидать его *сны*. Вѣчность съ своею невѣдомою страною предстаетъ его умственнымъ взорамъ, и вслѣдъ за тѣмъ онъ сознается, что совѣсть дѣлаетъ всѣхъ насъ малодушными; вотъ почему

....яркій въ насъ рѣшимости румянецъ
Подъ тѣнію тускнѣетъ размышленья,
И замысловъ отважные порывы,
Отъ сей препоны уклоняя бѣгъ свой,
Именъ дѣяній не стяжаютъ.... (**)

да, не стяжаютъ, потому что эти замыслы предстаютъ сперва на судъ духа, что безъ этого суда ничего не можетъ совершиться у людей нравственно-развитыхъ, неспособныхъ безсознательно поддаваться своимъ влеченіямъ, не стяжаютъ, потому что помыслы эти не одобряются тою совѣстливостью духа, которая составляетъ удѣлъ только новаго человѣчества, совѣстливостью, заставляющей колебаться при совершеніи такихъ дѣлъ, какова месть. Для того, чтобы отдалить дѣло тщенія, Гамлетъ прибѣгаетъ къ различнаго рода отсрочкамъ: онъ прикидывается помѣшаннымъ, онъ съ радостью хватается за мысль о представленіи, которое должно окончательно убѣдить его въ томъ, что уже и такъ казалось ему несомнѣннымъ. Когда наконецъ дѣйствіе представленія на короля и королеву уничтожаетъ послѣднюю возможность сомнѣнія, онъ окончательно рѣшается мстить, онъ идетъ къ королю и застаетъ его молящимся; избытокъ совѣсти опять не даетъ ему убить короля, но какъ онъ считаетъ месть своимъ долгомъ, то перетолковываетъ, самъ себя обманывая, внушенія своего нравственнаго чувства такимъ образомъ, будто это не будетъ месть, если онъ убьетъ дядю въ минуту раскаянія, а надо застать его въ сѣтяхъ грѣха. Найдя новую отсрочку, Гамлетъ идетъ къ матери, и тутъ весь обильный ключь его нравственнаго чувства, вызванный изъ глубины души его негодованіемъ, изливается передъ матерью въ страшныхъ укоризнахъ; скорбь о ея преступленіи, громадность котораго заставляетъ его страшиться за человѣка вообще, и пламень любви къ оскорбленному ею отцу до такой степени переполняютъ его душу, до такой степени овладѣваютъ ею, что въ эту минуту онъ становится наконецъ способнымъ поднять руку на того, кто соблазнилъ его мать и убилъ отца,—и поражаетъ не его, а Полонія. Съ этихъ поръ, съ этого невольно-несправедливаго убійства, начина-

(*) Актъ I, сцена 2.
(**) Гамлетъ, переводъ Вронченко.

ется рядъ тѣхъ жертвъ Гамлета, коихъ гибель становится для него карой не только за его отлагательство въ дѣлѣ мести, которую онъ считаетъ долгомъ, но и за то, что онъ далъ возникнуть въ себѣ мысли о подобномъ долгѣ, противномъ его нравственному развитію, за ту слабость воли, которая, удержавъ его отъ объявленія правъ своихъ на престолъ для устраненія отъ него недостойнаго и не имѣющаго правъ дяди, послужила источникомъ всей его послѣдующей слабости и всѣхъ ея погубныхъ слѣдствій. Но эта слабость, какъ мы видѣли, была сама по себѣ плодомъ того страшнаго напора незаслуженнаго горя, которымъ постигнутъ былъ, прежде чѣмъ успѣла окрѣпнуть въ немъ воля, по нравственному развитію своему назначенный для совершенно другой жизненной сферы Гамлетъ. И такъ въ сущности онъ является благородною жертвою чужой неправоты, жертвою, которая своими страданіями и безплодностью тѣхъ благородныхъ ростковъ, коимъ не дано было созрѣть въ немъ подъ гнётомъ обстоятельствъ, каждому нравственно-развитому человѣку должна, какъ и безвинно гибнущая Корделія, указывать на загробную жизнь, а потому мы вполнѣ сочувствуемъ Горацію, когда онъ говоритъ надъ тѣломъ своего друга:

Хоръ Ангеловъ да напоетъ на душу
Твою миръ вѣчный!

Наконецъ если посмотрѣть на поэзію Шекспира и съ той стороны, что она не представляетъ человѣка лучше, чѣмъ онъ есть, не изображаетъ жизни въ болѣе плѣнительномъ свѣтѣ, нежели какъ представляется она въ дѣйствительности, то и съ этой стороны надо признать на немъ вліяніе христіанскаго духа. Мы усматриваемъ изъ него, что человѣчество есть падшее, что полное совершенство на землѣ невозможно, но что въ груди человѣка хранится еще богатый родникъ добра, который потому-то болѣе и цѣнится, что онъ долженъ цѣною страданій пробивать себѣ путь сквозь облегающія его стѣны зла. До христіанства поэзія каждаго отдѣльнаго народа была въ состояніи создавать своего рода полные идеалы, въ коихъ соединялись всѣ тѣ свойства, которыя, по понятіямъ народа, необходимы для совершеннаго человѣка, ибо понятія о совершенномъ человѣкѣ были болѣе или менѣе ограничены. Подъ вліяніемъ христіанства, указавшаго всему человѣчеству на тотъ всесовершеннѣйшій идеалъ, коего осуществленіе было возможно только для одного человѣка,—для того, который въ тоже время былъ Богъ,—поэзія не должна уже соединять въ отдѣльныхъ людяхъ всѣ черты этого необъятнаго идеала, немогущаго повториться на землѣ; съ этихъ поръ она должна представлять въ отдѣльныхъ людяхъ только отдѣльныя черты этого идеала, и только, такъ сказать, суммою всѣхъ частныхъ проявленій его, указывать на полный идеалъ. Если бы поэзія стала стремиться къ осуществленію этого идеала всецѣло въ отдѣльныхъ лицахъ, она

освѣщала бы человѣка на счетъ его самого. Съ этихъ поръ она должна была, проникнувшись всею строгостью истины, какъ бы подносить зеркало человѣку. Въ такомъ-то смыслѣ и понималъ ее Шекспиръ, устами Гамлета объясняющій актерамъ, что цѣль драмы есть—«представить зеркало природы, явить добродѣтели и пороку точныя ихъ черты» (*). То, что говоритъ здѣсь Гамлетъ о драмѣ, есть какъ бы сокращенная теорія поэзіи Шекспира: да, она есть зеркало, но зеркало, которое поэтъ подноситъ не ко всему безъ исключенія, чтобы имѣть только удовольствіе поднести его и потомъ сказать: «посмотрите, какъ тутъ все вѣрно отразилось съ малѣйшими складочками, пупырышками и морщинками»; онъ не подноситъ этого зеркала къ такимъ мелочамъ жизни, которыя совершенно безразличны, въ которыхъ нѣтъ ни добра, ни зла, онъ подноситъ его или къ добродѣтели, или къ пороку, осуществляются ли они въ отдѣльныхъ людяхъ порознь, или являются соединенными въ одномъ и томъ-же человѣкѣ.—Это поэтическое зеркало не таково, какъ обыкновенныя зеркала, которыя, не смотря на то, что отражаютъ вѣрно, не отнимаютъ у глядящагося въ нихъ возможности считать себя красавцемъ, между тѣмъ какъ онъ безобразенъ; это зеркало совершенно особаго свойства, отнимающее всякую возможность самообольщенія, и которое вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы представляетъ каждому, въ одно время съ отпечатлѣвшимся въ немъ образомъ его, какой-то дальній, на недосягаемой высотѣ носящійся обликъ красоты высшей, съ коимъ невольно приходится сравнивать отрозившійся въ зеркалѣ образъ, и изъ сравненія усматривать несовершенство, или только относительное совершенство его.—Въ этомъ зеркалѣ, подставляемомъ человѣчеству Шекспиромъ, доброй сторонѣ человѣка не будетъ польщено, какъ обыкновенно льстятъ художники-портретисты; тѣмъ болѣе порокъ увидитъ себя въ немъ, какъ онъ есть,—не въ томъ облагороженномъ видѣ, не съ тѣмъ очарованіемъ силы и мрачнаго величія, какимъ надѣляли его древніе трагики, и какого, совершенно вопреки духу новой поэзіи, требовалъ Шиллеръ отъ эстетическихъ пороковъ; порокъ увидитъ себя и не въ томъ умышленно преувеличенномъ видѣ, не въ той искусственной уродливости, превосходящей всякую уродливость, возможную въ природѣ, до какой доводили его древніе въ своей комедіи. Шекспиръ прямо говоритъ въ томъ же монологѣ Гамлета, что «картина непомѣрно рѣзкая» можетъ «разсмѣшить невѣждъ, но оскорбитъ вкусъ разсудительныхъ»,—и этими словами онъ теоретически отвергаетъ каррикатуру, какъ явленіе нехудожественное.

Коснувшись каррикатуры, мы пришли къ возсозданію низкой дѣйствительности; посмотримъ же, какими свойствами запечатлѣно оно у Шекспи-

(*) Актъ III, сцена 2.

ра, каковы особенности шекспирова комизма, который мы выделяемъ здѣсь ножемъ анализа, тогда какъ онъ тѣсно соединенъ у Шекспира съ трагическимъ.—

XII.

Начало низкой дѣйствительности у Шекспира и тѣсная связь его съ началомъ идеальнымъ.—Нравственный идеалъ, указываемый драмами Шекспира.—Соотвѣтствіе его поэзіи понятіямъ новаго человѣчества.—Заключеніе.

Низкая дѣйствительность представляется намъ у Шекспира сквозь призму комизма, соединяющаго въ себѣ всѣ отличительныя свойства комизма новаго. Во первыхъ въ немъ отразилась *соединенная съ мѣстностью общечеловѣчность* новаго комизма. Комическіе типы, созданные Шекспиромъ, рѣшительно принадлежатъ всему человѣчеству; въ тоже время они, безъ сомнѣнія, имѣютъ отношеніе къ современной ему дѣйствительности. Не только въ его пьесахъ изъ англійской исторіи и англійской жизни, не только въ Фальстафѣ съ компаніей и другихъ народныхъ типахъ, но и во многихъ типахъ не изъ англійской жизни вѣроятно отразилось много англійской дѣйствительности; между тѣмъ мы вездѣ видимъ у Шекспира и общую дѣйствительность всего человѣчества. Геній Шекспира умѣлъ въ *личномъ* открывать и сохранять *общее*, такимъ образомъ его Фальстафъ и другія подобныя лица, будучи братьями по плоти и крови для англичанъ, въ тоже самое время совершенно понятны для каждаго человѣка, къ какой бы націи онъ ни принадлежалъ. Шекспиръ не срисовывалъ лицъ своихъ съ отдѣльныхъ недѣлимыхъ, у него нѣтъ, или почти нѣтъ *личностей*, которыя по тому самому, что они *личности*, могутъ быть понятны только для современниковъ; онъ, какъ истинный художникъ, изъ цѣлаго ряда недѣлимыхъ одного рода извлекалъ общія ихъ черты и собиралъ эти черты въ одинъ животрепещущій типъ, который, не *равняясь* ни одному изъ нихъ былъ похожъ на каждаго изъ нихъ и въ тоже время имѣлъ, такъ сказать, фамильное сходство съ человѣкомъ вообще. Такимъ образомъ самая дѣйствительная жизнь подвергалась у него своего рода

идеализаціи, той *идеализаціи въ комизмѣ*, безъ которой комизмъ не можетъ быть художественнымъ: жизнь отражалась у него не цѣликомъ со всѣми своими внѣшними мелочами и несущественными подробностями, какъ въ дагеротипѣ, а изъ нея сперва извлекалось поэтомъ то, что въ ней было общаго, основнаго и существеннаго, а потомъ это общее, основное и существенное выражалось въ образахъ живыхъ, т. е. одаренныхъ личною жизнію и подверженныхъ всѣмъ превратностямъ и всему разнообразію жизни, образахъ, созданныхъ по подобію дѣйствительности, но отнюдь не скалькированныхъ съ нея.—Вотъ почему между личностями Шекспира нѣтъ ни одной, которая бы неминуемо нуждалась въ комментаріяхъ; если для насъ и пропадаетъ многое, связывавшее эти личности съ современною имъ жизнію, то въ нихъ всетаки остается болѣе чѣмъ достаточно такого, что связываетъ ихъ съ людьми всѣхъ временъ и мѣстъ. Если комментаторы Шекспира и находятъ у него нѣкоторые намеки на живыя личности, то это ничего не говоритъ въ пользу художественной важности *личностей*; отъ того что эти намеки потеряны для читающаго Шекспира безъ комментаріевъ, самыя лица нимало не теряютъ достоинства, а стало быть эти личные намеки вовсе не нужны для художественности.

Если Шекспиръ въ личныхъ уклоненіяхъ воли всегда открывалъ *типическое*, если осмѣивая *тогдашнее*, онъ осмѣивалъ *всегдашнее*, то въ тоже время комизмъ его былъ направленъ противъ *свободнаго человѣческаго смѣшнаго*, а не противъ *смѣшнаго случайнаго*, независящаго отъ человѣка. Комизмъ его есть комизмъ характеровъ, а смѣшныя положенія, если и встрѣчаются у него, то, какъ и у Сервантa, не происходятъ отъ случая, а суть разультатъ комизма характеровъ. Только одна »Комедія Ошибокъ» основана на смѣшныхъ случайностяхъ, но это одно изъ первыхъ, по времени, произведеній Шекспира, написанное даже въ подражаніе Плавту, съ комедіями коего позднѣйшія комедіи Шекспира не имѣютъ рѣшительно ничего общаго; да наконецъ и въ этомъ незрѣломъ произведеніи, какъ прозорливо замѣчено Гервинусомъ, многія ошибки, если вникнуть въ нихъ глубже, происходятъ вовсе не отъ случая, а отъ ревности Адріаны, жены одного изъ близнецевъ.

Намъ предстоитъ теперь важный для опредѣленія духа новаго комизма вопросъ—есть ли у Шекспира каррикатуры, и если есть, то въ какой степени и почему? Изъ приведенныхъ нами словъ Гамлета видно, что самому Шекспиру, по крайней мѣрѣ въ ту эпоху, когда написанъ Гамлетъ, каррикатура представлялась явленіемъ, недостойнымъ искусства; изъ сказаннаго же нами о шекспировыхъ комическихъ типахъ слѣдуетъ, что типы эти, какъ понятные для всѣхъ временъ и мѣстъ, суть полные психологическіе характеры, а если такъ, то они и не могутъ быть каррикатурами въ смыслѣ древней греческой комедіи, гдѣ нарушалось всякое вѣроятіе и порочные люди обращались въ ка-

кихъ-то небывалыхъ уродовъ. Если типы Шекспира всегда *люди*, то въ нихъ не можетъ быть такого безобразія, которое вполнѣ превосходило бы все дѣйствительно встрѣчающееся въ человѣческой природѣ; но нѣтъ ли у Шекспира каррикатуръ болѣе умѣренныхъ, въ коихъ только нѣкоторыя черты безобразія выдаются нѣсколько далѣе того какъ обыкновенно бываетъ въ дѣйствительности. Розенкранцъ (*) находитъ у Шекспира каррикатуры, но подъ этимъ именемъ онъ разумѣетъ и такія черты чрезмѣрнаго безобразія, которыя возможны въ природѣ. Гервинусъ, не опредѣляя, сколько мы замѣтили, своего понятія о каррикатурѣ, также находитъ нѣкоторыя каррикатурныя черты у Шекспира. Дѣйствительно, онѣ есть у него, есть нѣкоторые проблески каррикатуры, даже если подъ именемъ ея разумѣть умышленное преувеличеніе авторомъ безобразія, преувеличеніе, выходящее изъ предѣловъ встрѣчающагося въ природѣ. Но прежде чѣмъ сдѣлать изъ этого теоретическое заключеніе, надобно отвѣтить на вопросъ, почему у Шекспира *есть* каррикатуры, *вездѣ ли* но онѣ у него, въ *какихъ* произведеніяхъ ихъ *болѣе*, въ *какихъ менѣе*? Что касается первой части вопроса, то надобно замѣтить что поэты самые самобытные платили болѣе или менѣе дань своему вѣку. Чтобы имѣть вполнѣ вѣрное понятіе о Шекспирѣ, надо знать, въ какомъ состояніи засталъ онъ англійскую литературу и на какой ступени развитія англійскую публику. Хотя англійская драма имѣла уже до Шекспира нѣсколько не-безталантливыхъ представителей, хотя тогдашняя публика была не до такой степени чужда всякому развитію, какъ предполагали прежде, тѣмъ не менѣе и публика, и театръ представляли еще много первобытной грубости. Если грубость эта выразилась въ трагедіи страстью къ кровавому и изысканно-ужасному, то съ тѣмъ бо́льшею силою высказывалась она въ комедіи, которая всегда долѣе другихъ отраслей поэзіи удерживаетъ на себѣ отпечатокъ первобытности. Мы видѣли, что первобытность въ комизмѣ запечатлѣна между прочимъ и развитостью каррикатуры, ибо для зрителей не довольно развитыхъ какъ бы недостаточно естественнаго смѣшнаго, какъ недостаточно и естественнаго ужаснаго Платя дань своему вѣку и вкусу своей публики, Шекспиръ допустилъ каррикатуру, впрочемъ весьма умѣренную, въ нѣкоторыхъ изъ своихъ драмъ; но чѣмъ болѣе созрѣвало и становилось самостоятельнымъ его дарованіе, тѣмъ болѣе уклонялся онъ отъ этой дани. Встрѣчаясь въ первыхъ опытахъ Шекспира, каррикатура постепенно убываетъ въ дальнѣйшихъ его произведеніяхъ и окончательно исчезаетъ въ знаменитѣйшихъ изъ нихъ. Собственно на первомъ планѣ каррикатура представляется намъ только въ одной комедіи Шекспира — въ «Укрощеніи Строптивой», принадлежащей,

---

(*) Rosenkranz, Aesthetik des Hässlichen, 413.

какъ доказано Гервинусомъ, къ числу тѣхъ незрѣлыхъ произведеній Шекспира, кои были болѣе передѣлкой изъ чужаго, чѣмъ *самобытною* обработкой содержанія, прежде уже оброботаннаго другими, *каковы* многія изъ лучшихъ шекспировыхъ драмъ.—Въ сравненіи съ комедіей, послужившей образцемъ для Шекспира, и «Укрощеніе Строптивой» не покажется каррикатурой; и такъ поэтъ нашъ уже и въ этомъ незрѣломъ своемъ произведеніи чуствовалъ необходимость умѣрить преувеличенность. Еще выше станетъ въ нашемъ мнѣніи комедія Шекспира, когда подумаемъ о томъ, что не далѣе какъ въ прошломъ столѣтіи, и не кто иной, какъ знаменитый Гаррикъ нашелъ нужнымъ передѣлать ее въ совершенный фарсъ, лишенный всякой тонкости комизма, и что въ этомъ укаррикатуренномъ видѣ «Укрощеніе Строптивой» до сихъ поръ еще дается повременамъ въ Лондонѣ (*). Изъ этого видно, что у англичанъ должно быть какое-то особенное предпочтеніе къ каррикатурѣ. Но такіе великіе поэты, какъ Шекспиръ, если и платятъ дань слабостямъ своего народа, то стараются умышленно убавить эту дань а наконецъ и совершенно отказываются отъ нея; они выражаютъ собою здравую сторону народнаго духа, а не больную, которой стараются потакать только ничтожные таланты.—Въ комедіи «Тщетная Любовь «каррикатура является уже на второмъ планѣ, въ лицѣ Армадо и Олоферна, а главныя лица этой пьесы суть тонкіе комическіе типы. Въ одной изъ комедій, принадлежащихъ уже къ періоду зрѣлости Шекспира, въ «Много шуму изъ пустяковъ», каррикатура переходитъ рѣшительно на задній планъ и уже весьма умѣренна. Въ «Что хотите,» принадлежащей къ той же эпохѣ, можетъ быть есть нѣсколько едва замѣтныхъ преувеличенностей въ лицѣ Кристофа, но зато Товій и Мальволіо, два другія комическія лица, совершенно вѣрны дѣйствительности, наконецъ «Какъ вамъ угодно» вполнѣ свободна отъ каррикатуры. Она является опять на самомъ заднемъ планѣ въ«Виндзорскихъ Кумушкахъ» комедіи, хотя и принадлежащей къ позднѣйшей эпохѣ, но написанной на скоро, и, какъ надобно полагать, съ цѣлію посмѣшить королеву. Наконецъ въ послѣдней изъ драмъ своихъ, «Цимбелинѣ», отзывающейся вообще замѣтнымъ истощеніемъ силъ, старческій рѣзецъ Шекспира заплатилъ послѣднюю скудную дань каррикатурѣ въ незначительномъ лицѣ Клотена.

Во всѣхъ поименованныхъ нами комедіяхъ на первомъ планѣ находятся личности, исполненныя глубокой психологической истины и тонкости комизма. Почти во всѣхъ этихъ личностяхъ господствующею чертою представляются различныя комическія видоизмѣненія того порока, съ трагическою стороною коего мы уже познакомились во многихъ драмахъ Шекспира, а именно *самолюбія*, этого порока, у многихъ людей замѣняющаго добродѣтели и долженствующаго быть двигателемъ человѣка

(*) Schakespeare, von Gervinus, 1-r Band, 248.

на пути ко всему доброму до тѣхъ поръ, пока высшее развитіе не доведетъ лучшихъ изъ людей до болѣе благороднаго двигателя. Глубоко-нравственный умъ Шекспира умѣлъ отыскать въ этомъ обманчивомъ свойствѣ духа дурное подъ личиною добраго, и показать намъ какъ *ужасное*, такъ и *смѣшное* этого *дурнаго*.-Въ комедіи» Тщетная Любовь» представлена та отрасль самолюбія, которую называютъ тщеславіемъ. Король наваррскій и его приближенные рѣшаются для прославленія имени своего, удалиться отъ придворнаго блеска, посвятить себя наукамъ и отказаться на опредѣленный срокъ отъ сообщества прекраснаго пола Двигателемъ ихъ въ подобномъ намѣреніи служитъ не внутреннее убѣжденіе въ пользѣ и достоинствѣ его, а одно только желаніе, какъ мы сказали, прославить себя торжествомъ надъ желаніями и потребностями. Вытекая изъ подобнаго источника, рѣшимость ихъ не можетъ быть прочною, и Шекспиръ со всею ясностью доказываетъ намъ, что тщеславіе не можетъ быть достаточнымъ двигателемъ въ такомъ трудномъ дѣлѣ, какъ торжество надъ своими желаніями и потребностями. Какъ бы нарочно для испытанія тщеславнаго короля въ Новарру пріѣзжаетъ съ политическою цѣлію французская принцесса; этикетъ не позволяетъ королю не принять ея, но онъ проситъ принцессу остановиться за гордомъ, въ шатрахъ, раскинутыхъ среди поля, и вмѣстѣ съ товарищами своего уединенія пріѣзжаетъ къ ней для переговоровъ въ этотъ странный лагерь; но чтоже?-Послѣ нѣсколькихъ свиданій, король и друзья его страстно влюбляются въ принцессу и ея подругъ, влюбляются до того, что не въ состояніи скрывать чувствъ своихъ и признаются имъ въ любви, а тонкія француженки злобно тѣшатся надъ ними, говоря, что прежде долженъ истечь срокъ, опредѣленный ими для отшельничества, а потомъ они могутъ пріѣхать во Францію и попытаться предложить имъ свою руку.-Въ «Много Шуму изъ пустяковъ» самолюбіе выражается въ лицѣ Бенедикта и Беатриче тѣмъ, что оба они въ высшей степени заняты собою. Вотъ почему Бенедиктъ считаетъ невозможнымъ когда либо найти достойную себя женщину, а Беатриче подобнаго мужчину, а въ слѣдствіе этого и онъ и она отказываются отъ семейной жизни и смѣются надъ тѣми, которые склоняютъ голову подъ ярмо ея. Каждый изъ нихъ считаетъ себя какъбы самымъ умнымъ лицемъ изъ своего пола, и это возбуждаетъ въ нихъ какъ бы какое-то соперничество, чрезвычайно смѣшное, выражающееся тѣмъ, что они постоянно осыпаютъ другъ друга колкостями. Еще смѣшнѣе, когда родные Беатриче и друзья Бенедикта рѣшаются во что бы то ни стало заставить ихъ влюбиться другъ въ друга, и средствомъ къ тому употребляютъ тоже самое самолюбіе, которое удерживало ихъ отъ любви. Они умышленно даютъ Бенедикту подслушать разговоръ ихъ о томъ, какъ Беатриче въ него влюбилась: это льститъ его самолюбію, такъ какъ онъ видитъ себя побѣдителемъ той, которая показывала презрѣніе ко всѣмъ мужчинамъ. Тутъ только доходитъ до его сознанія чувство сердечнаго влеченія къ ней, которое таилось въ груди его и до того времени,

но котораго онъ рѣшительно не былъ въ состояніи сознать; да и теперь самолюбивому Бенедикту стыдно признаться, что онъ чувствуетъ себя побѣжденнымъ, хотя съ другой стороны его тѣшитъ то, что онъ въ тоже время побѣдитель. Такая же точно уловка употреблена для того, чтобы вывести на свѣтъ таившуюся въ душѣ Беатриче и неясную для нея самой любовь къ Бенедикту, и она точно также попадается въ сѣти своего собственнаго самолюбія.—Въ комедіи «Какъ вамъ угодно» видимъ мы въ лицѣ Жака человѣка, въ коемъ разочарованія и невзгоды жизни развили самолюбіе, сказывающееся вѣчными жалобами на все окружающее, мрачнымъ взглядомъ на весь міръ и тою изысканною меланхоліею, которая подъ личиной душевнаго страданія таитъ гордое самодовольство, раждаемое въ иныхъ людяхъ мыслію о томъ, что они страдаютъ безъ вины. Жакъ не принадлежитъ къ числу тѣхъ возвышенныхъ душъ, о коихъ Шиллеръ сказалъ, что онѣ *страдаютъ про себя* (*); это одна изъ тѣхъ мелко-эгоистическихъ душъ, которыя любятъ *страдать въ слухъ*, потому что, какъ говоритъ у Шекспира полу-шутливо, полу-серьёзно, самъ Жакъ «вѣдь оно такъ хорошо быть печальнымъ и ничего не говорить». Такіе люди, не смотря на постоянную *трагедію* своихъ рѣчей, по характеру своему прямо напрашиваются въ *комедію*,—а потому Жакъ получилъ только должное отъ Шекспира, говорящаго устами Розалины, что «и тѣ, которые доводятъ до крайности свою шутливость, и тѣ, которые не знаютъ границъ для своей меланхоліи, суть самые несносные люди на свѣтѣ». — Въ «Виндзорскихъ кумушкахъ» самолюбіе выражается самою глупою ревностью въ лицѣ Флута, впрочемъ весьма почтеннаго человѣка; онъ могъ бы стать комическимъ *pendant* къ Отелло. Въ той же комедіи весельчакъ трактирщикъ, который тѣшитъ свое мелкое самолюбіе подшучиваніемъ надъ другими, отъ излишней самонадѣянности становится самъ жертвою такой шутки, которая стоитъ ему слишкомъ дорого.

Но всѣ упомянутыя нами лица такого рода, что въ нихъ собственно смѣшна только одна сторона, а вообще они хорошіе, или, по крайней мѣрѣ, порядочные люди, потому нѣтъ ничего удивительнаго, если въ такихъ, только-частію комическихъ личностяхъ, Шекспиръ умѣлъ удержаться отъ каррикатуры. Зато въ лицѣ Мальволіо (**) видимъ мы совершенное господство комическаго, а при всемъ томъ онъ не каррикатура. Мелкое самолюбіе доходитъ въ этомъ простоватомъ управителѣ графини до того, что онъ всѣхъ считаетъ себя ниже; пользуясь этимъ его увѣряютъ, что графиня въ него влюбилась, и онъ становится предметомъ такого посмѣшища, какому можетъ подвергнуться только человѣкъ, въ коемъ ограниченность ума соединяется съ безграничностью

(*) Въ «Донъ-Карлосѣ».
(**) «Что хотите».

самолюбія; оно такъ и есть въ Мальволіо, потому одураченіе его, не смотря на огромные размѣры, психологически-возможно. — Но комическихъ личностей надобно искать не въ однихъ только по преимуществу комическихъ пьесахъ Шекспира; по вѣрному замѣчанію Гервнуса, самыя художественныя изъ нихъ заключаются въ лучшихъ трагедіяхъ нашего поэта. Таковъ едвали не самый художественно-выполненный комическій типъ Шекспира—Фальстафъ, все существо коего рѣшительно залито низкимъ и грязнымъ, но который тѣмъ не менѣе истый человѣкъ. Въ Фальстафѣ есть и своя высшая сторона; это его изворотливый умъ, изощренный постояннымъ упражненіемъ, — но умъ этотъ находится въ исключительномъ услуженіи у чувственныхъ наклонностей, и упражненіями для него служатъ различные роды мошенничества и обмановъ. Изворотливость и острота этого ума, вѣнчаемая почти постояннымъ успѣхомъ, питаетъ въ Фальстафѣ чувство какого-то низкаго самодовольства; онъ величается своими продѣлками, онъ хвастается подлостью, какъ героизмомъ. Такимъ образомъ и у Фальстафа есть свое самолюбіе, но этотъ низшій видъ самолюбія какъ бы для того только постоянными успѣхами поддерживается въ Фальстафѣ во все продолженіе его жизни, чтобы съ тѣмъ большею легкостью уловить его подъ конецъ ея въ самыя оскорбительныя сѣти. Шутка, «виндзорскихъ кумушекъ» удается имъ именно потому, что притворное ихъ согласіе на его любовныя предложенія льститъ самолюбію его, которое еще болѣе разжигаетъ въ немъ Флутъ, обращаясь къ нему съ просьбою проложить для него путь къ любовной интригѣ, какъ къ человѣку въ высшей степени искусному въ этихъ дѣлахъ. Фальстафъ вдается въ разставленныя ему при помощи его самолюбія сѣти со всею силою той самонадѣянности, которая не обманывала его во все продолженіе жизни и самымъ жестокимъ образомъ провела его подъ старость. Такимъ образомъ на примѣрѣ Фальстафа, еще съ большею ясностью, нежели на другихъ примѣрахъ, видимъ мы, что и комическія лица подвергаются у Шекспира тому закону самонаказанія, который является вполнѣ господствующимъ въ трагической сторонѣ его драмъ.

При созданіи такого лица, какъ Фальстафъ, а равно и буйной шайки его сотоварищей, рѣзецъ художника, высѣкая однѣ черты безобразія, легко могъ перейти за грань существующаго въ природѣ и хотя нѣсколько вдаться въ каррикатуру, между тѣмъ товарищи Фальстафа вышли у Шекспира ни мало не преувеличенными мошенниками, а самъ Фальстафъ по художественной обработкѣ есть такое тонкое пластическое изваяніе, которое можетъ стать на ряду съ лучшими созданіями классической скульптуры.—Не менѣе поражаетъ насъ психологическою истиною Пароль (*), одна изъ тѣхъ мелкихъ, крикливыхъ натуръ, ко-

(*) «Все хорошо, когда хорошо кончилось».

торыя вѣчно стараются унизить другихъ, у которыхъ почти не сходитъ съ языка слово *я*, — а какъ дойдетъ до дѣла, это ихъ *я*, все еще продолжая хвастаться, тотчасъ обнаруживаетъ все свое ничтожество. Въ обрисовкѣ его характера нѣсколько преувеличеннымъ можетъ показаться только то мѣсто, гдѣ онъ хочетъ во что бы то ни стало вернуть барабанъ, отнятый непріятелемъ у французовъ; но если взять въ соображеніе крайность рыцарскаго *poinct d'honneur*, доходившаго иногда рѣшительно до смѣшнаго, вмѣстѣ съ хвастливою натурою къ тому-же не слишкомъ умнаго Пароля, то и эта черта не покажется каррикатурною.—Кому не извѣстно поразительно-вѣрное лице Полонія, въ коемъ, съ перваго взгляда, каррикатурнымъ можетъ показаться развѣ то, что онъ, поддакивая Гамлету, находитъ облако похожимъ сперва на верблюда, а потомъ на кота. Но не надо забывать, что Полоній считаетъ Гамлета дѣйствительно помѣшаннымъ, а потому, соглашаясь съ нимъ во всемъ, онъ дѣлаетъ это не только изъ раболѣпства, но и изъ снисхожденія къ мнимому безумію принца.

Мы коснулись уже нѣсколько, говоря о греческой поэзіи, «Троила и Крессиды», этой загадочной трагедіи-комедіи, которая служитъ камнемъ преткновенія для всѣхъ комментаторовъ Шекспира. Мы видѣли тогда, что Розенкранцъ считаетъ ее пародіею на Иліаду (*); Гервинусъ отчасти держится того же мнѣнія, коего, какъ нами было уже высказано, мы не раздѣляемъ. Въ сравненіи съ героями Иліады многіе изъ героевъ шекспировой драмы дѣйствительно могутъ показаться каррикатурами, потому что въ нихъ почти уничтожена сторона идеальная и до крайности развита чувственная сторона; но, взятые сами по себѣ, они рѣшительно возможны въ дѣйствительности. Оставивъ въ сторонѣ Пандара, коего нѣтъ у Омира, и который, не смотря на всю свою гнусность, есть ни мало не преувеличенный типъ сводника, обратимся къ Аянту и Ѳерситу—двумъ типамъ самаго крайняго, но психологически-возможнаго, не смотря на свою крайность, самолюбія. Въ первомъ оно плодъ ограниченности ума при избыткѣ физической силы; таково же отчасти и самолюбіе Ахилла, который менѣе простоватъ, но не менѣе мелоченъ. Оба они люди физической силы, развитой на счетъ силъ духовныхъ, до которыхъ имъ дѣла нѣтъ, къ величію коихъ они не имѣютъ ни малѣйшаго уваженія. Такіе люди существуютъ во всѣ времена и безъ сомнѣнія ихъ много было въ ту грубую эпоху, когда жили герои Омира;—Иліада возвысила этихъ героевъ надъ дѣйствительностью, а Шекспиръ, какъ намъ извѣстно, не изображалъ человѣка лучшимъ чѣмъ онъ есть.—Самолюбіе Ѳерсита вытекаетъ изъ основы прямо противоположной—изъ того, что онъ сознаетъ себя обиженнымъ физическою природой и въ тоже время вполнѣ чувствуетъ свой умственный

(*) Въ «Aesthetik des Hasslichen», 399.

перевѣсъ. Изъ сознанія имъ своего безобразія раждается въ немъ зависть, изъ сознанія ума своего—презрѣніе къ тѣмъ, коимъ съ одной стороны онъ завидуетъ, а съ другой самодовольно считаетъ ниже себя. Въ сравненіи съ омировымъ Ѳерситомъ Ѳерситъ Шекспира *каррикатуренъ*, но не *каррикатура*; въ тѣ грубыя времена онъ долженъ былъ быть именно такимъ, какимъ представилъ его Шекспиръ. Въ ту пору преобладанія физической силы, когда щедро одаренные ею считали себя въ правѣ безнаказанно обижать человѣка, обиженнаго природой, въ самомъ обиженномъ не могла не развиться безграничная ненависть, орудіемъ коей долженъ былъ сдѣлаться сознаваемый имъ умственный его перевѣсъ: если его били, то онъ зато злобно острилъ и язвительно бранилъ безъ всякой пощады.—Мы видѣли, что въ Иліадѣ Ѳерситъ обрисованъ со сдержанностью кисти, свойственною собственно одной только идеальной поэзіи грековъ, тогда какъ комическая дошла у нихъ въ послѣдствіи до самой грубой несдержанности. Шекспиръ въ обрисовкѣ Ѳерсита стоитъ на серединѣ между умѣренностью Иліады и чудовищною неумѣренностью Аристофана: его Ѳерситъ въ полномъ смыслѣ таковъ, какимъ онъ долженъ быть въ дѣйствительности при той обстановкѣ, которая дана ему у Шекспира и которая, по всей вѣроятности, существовала и въ дѣйствительной жизни тогдашнихъ грековъ.

Нѣчто общее съ Ѳерситомъ по силѣ своей ненависти имѣетъ Шейлокъ (*), только ненависть Ѳерсита безвредна, а потому исключительно смѣшна, между тѣмъ какъ ненависть Шейлока въ высшей степени пагубна, а потому ужасна, и Шейлокъ только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на минуту является смѣшнымъ. Въ лицѣ его Шекспиръ представилъ блистательный примѣръ свойственнаго ему перехода комическаго въ трагическое и на оборотъ, но чтобы понять его истину историческую, надобно представить себѣ положеніе евреевъ въ средніе вѣка, иначе Шейлокъ можетъ показаться невозможнымъ. Въ созданіи этой личности Шекспиръ показалъ глубину своего историческаго пониманія, которое замѣтно также въ многихъ драмахъ его изъ римской исторіи. При тѣхъ страшныхъ преслѣдованіяхъ, какимъ подвергались евреи въ средніе вѣка, при томъ мертвящемъ презрѣніи къ нимъ, какое видѣли они отвсюду, естественное сознаніе своихъ человѣческихъ правъ неминуемо должно было перерождиться въ ненависть къ тѣмъ, которые попирали ихъ ногами, наконецъ въ ненависть ко всякому изъ попирающаго племени, потому что всякій, даже такой кроткій, какъ Антоніо, не только не считалъ грѣхомъ, но считалъ почти долгомъ презрительно обращаться съ евреемъ. Далѣе, тяжесть угнетенія, необезпеченность самаго имущества должны были развить въ угнетенномъ племени стараніе спасти это имущество, а чрезъ постоянство этого старанія постепенно пристрастить

(*) Въ «Венеціанскомъ купцѣ».

его къ заботѣ о матерьяльной выгодѣ, развить въ немъ жажду корысти, тѣмъ болѣе что съ другой стороны избытокъ благъ земныхъ могъ заставлять угнетателей, хотя презрительно, но всетаки съ просьбой обращаться къ угнетеннымъ—за ссудами, а угнетеннымъ вымѣщать на нихъ свою злобу непомѣрностью процентовъ. Вотъ это-то корыстолюбіе, естественнымъ образомъ развившееся въ Шейлокѣ, какъ вѣрномъ сынѣ своего племени, находитъ себѣ страшнаго врага въ лицѣ добраго Антоніо, который даетъ взаймы безъ процентовъ; болѣе кровной обиды не можетъ быть для Шейлока, и она вызываетъ въ немъ жажду мести, разжигаемую кромѣ того еще тѣмъ чувствомъ зависти, какое нравственно-падшій человѣкъ питаетъ къ добродѣтели ближняго. Корыстолюбивый Шейлокъ, ненавидя Антоніо за то, что доброта его дѣлаетъ ему подрывъ, ненавидитъ и самую эту доброту просто за то, что она доброта; въ немъ развивается та сатанинская зависть къ добру, которая нѣкогда заставила его праотцевъ принять на себя и на чадъ своихъ пролитую ими кровь Всеблагаго. Вотъ изъ какихъ сложныхъ пружинъ вытекаетъ звѣрская злоба Шейлока, исторически и психологически совершенно возможная, нимало не преувеличенная — къ стыду не столько угнетеннаго племени, сколько тѣхъ изувѣровъ, которые угнетеніемъ довели его до такого ужаснаго звѣрства.

Такимъ образомъ мы видимъ, что Шекспиръ умѣлъ удержаться отъ всякой преувеличенности не только при обрисовкѣ такихъ лицъ, кои только одною какой—нибудь стороною примыкаютъ къ лицамъ комическимъ, а впрочемъ принадлежатъ къ здоровой части человѣчества; онъ умѣлъ удерживаться отъ каррикатуры и при обрисовкѣ лицъ, представляющихъ крайнее искаженіе человѣческаго образа. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ Шекспирѣ была такъ сильна любовь къ человѣческому образу, что онъ не могъ ни въ одномъ изъ произведеній своихъ остановиться на однихъ искаженіяхъ его, ни одна комедія его не представляетъ намъ исключительнаго безобразія всѣхъ лицъ. Духъ его, воспитанный идеями новаго человѣчества, и въ самую комедію вносилъ представителей свѣтлой стороны, кои, являясь рядомъ съ низкими личностями, рѣзче высказывали ихъ ненормальность, и въ тоже время говорили, что доброе не можетъ окончательно заглохнуть въ человѣкѣ. У Шекспира рѣшительно нѣтъ ни одной пьесы, въ коей всѣ лица сливались бы въ одну сплошную массу грязи; подобный способъ возсозданія дѣйствительной жизни, составляющій скорѣе клевету на дѣйствительность, остался чуждъ величайшему изъ поэтовъ новаго человѣчества, не смотря на то, что немногіе рѣшались представлять порокъ въ такой грязной наготѣ, какъ Шекспиръ. Даже въ «Виндзорскихъ Кумушкахъ», этой почти исключительно-комической комедіи, представителями добраго начала являются тѣ честныя горожанки, которыя съ такимъ благороднымъ негодованіемъ наказываютъ Фальстафа за его безстыдство. Жизнь никогда не представлялась Шекспиру только съ одной стороны; всеобъ-

емлющій взоръ его въ каждой драмѣ охватывалъ ее со всѣхъ сторонъ, съ ея высокимъ и низкимъ, съ ея свѣтлымъ и грязнымъ, съ ея важнымъ и смѣшнымъ. Его комедіи отличаются отъ трагедій перевѣсомъ комизма, но не исключительнымъ господствомъ его. Такъ въ комической пьесѣ: «Тщетная Любовь,» среди самой необузданной веселости, среди острыхъ насмѣшекъ французской принцессы и ея подругъ надъ королемъ наваррскимъ и его товарищами, Шекспиръ вдругъ поражаетъ насъ неожиданною вѣстью о смерти отца принцессы, и смѣхъ мгновенно умолкаетъ передъ величіемъ человѣческаго горя. Шекспиръ умѣетъ вдругъ переносить одну и туже личность изъ комическаго свѣта въ трагическій. Похищеніе Елены, предлогъ троянской войны, представляется у него предлогомъ самымъ ничтожнымъ и налагаетъ комическую тѣнь на всю войну. Вотъ какъ выражается объ Еленѣ Діомидъ, отвѣчая Париду на вопросъ его о томъ, кто достойнѣе обладанія Еленой, онъ, или Менелай!—«Оба вы ея достойны... Онъ, слабодушный рогоносецъ, готовъ охотно допить остатокъ и проглотить осадокъ отстоявшагося вина; ты, развратный, радъ произвести себѣ будущихъ наслѣдниковъ отъ этой развратницы; потому-то оба вы вѣсите поравну, какъ ни класть гири,—если кто изъ васъ и перетянетъ, то перетянетъ изъ за безпутной дѣвки.» А когда Паридъ на эту грубую насмѣшку отвѣчаетъ, что Діомидъ слишкомъ жестокъ къ своей соотечественницѣ, раздраженный грекъ, вкругъ мѣняя тонъ, говоритъ: «она слишкомъ жестокосерда къ своему народу; за каждую каплю ея преступной крови заплачено жизнью кого-нибудь изъ грековъ; каждый мускулъ пропитаннаго язвой прелюбодѣйнаго ея тѣла убилъ какого-нибудь троянца; съ тѣхъ поръ какъ она стала лепетать не сказано ею столько дѣльныхъ словъ, сколько пало за нее греческаго и троянскаго народа.» (*) Такимъ образомъ предметъ, прежде казавшійся смѣшнымъ, вдругъ становится ужаснымъ! И если Шекспиръ допустилъ въ первой тирадѣ Діомида столько ничѣмъ не прикрытой грязи, то это было не для самой грязи, не для того, чтобы вѣрно списать ее съ дѣйствительности, а для того чтобы вѣрнымъ изображеніемъ всей гнусности ея возбудить въ насъ усугубленный нравственный ужасъ, ужасъ, который не можетъ не быть возбужденъ, когда мы сознаемъ, что за подобную грязь человѣчество нерѣдко платится цѣлыми потоками крови, и, можетъ быть, крови самыхъ благородныхъ людей. Вотъ для какой цѣли допускается грязное у Шекспира, кромѣ тѣхъ, надобно сознаться, не совсѣмъ рѣдкихъ случаевъ, гдѣ *безцѣльнымъ* допущеніемъ его онъ только платилъ дань своему вѣку. Эта дань состояла главнымъ образомъ въ грязныхъ *остротахъ*, по всей вѣроятности особенно нравившихся тогдашней публикѣ.

(*) «Троилъ и Крессида «актъ IV, сцена 2.

Правда, Шекспиръ и тутъ по большей части возвышался надъ современниками, влагая подобныя остроты въ уста лицамъ нравственно-низкимъ, и дѣлая ихъ, такимъ образомъ, краскою для обрисовки характеровъ этихъ лицъ; но иногда остроты эти остаются совершенно чуждыми дѣлу и употреблены явнымъ образомъ только для того, чтобы посмѣшить. Странно былобы пріискивать извиненія для подобныхъ погрѣшностей, потому только что онѣ встрѣчаются у великаго человѣка, а тѣмъ болѣе странно возводить на степень правилъ то, что было у него только погрѣшностью и данью своему вѣку. Въ этомъ отношеніи услужливые друзья могутъ быть опаснѣе враговъ.

Геній Шекспира представилъ намъ вполнѣ-необыкновенный, едва ли не ему одному свойственный примѣръ поэтическаго употребленія никакаго и отвратительнаго при обрисовкѣ одного изъ идеальныхъ характеровъ, и именно одного изъ идеальнѣйшихъ проявленій его. Вспомнимъ ни съ чѣмъ несравнимый монологъ Констанціи, матери юнаго Артура, въ которомъ она, сокрушаясь о несчастіи своего сына, призываетъ смерть на помощь: «нѣтъ, я презираю всякое утѣшеніе, всякую помощь, все, кромѣ послѣдняго утѣшенія, истинной помощи, смерти, смерти!! О привлекательная, милая смерть! Благоуханный смрадъ, адоровое гніенье! Возстань съ одра вѣчной ночи, ты, отвращенье и ужасъ счастливцевъ, приди и я разцѣлую твои отвратительныя кости вложу глаза мои въ твои пустыя глазницы, обовью мои пальцы твоими домовитыми червями, заткну дыханіе твоимъ омерзительнымъ прахомъ и съ радостью стану такимъ же чудовищивнымъ трупомъ, какъ ты. Приди и оскаль на меня свои зубы, и я буду думать, что ты улыбаешься, стану ласкать тебя, какъ твоя нѣжная жена. О приди же, приди ко мнѣ, любовница горя!» (*) Какое поэтическое употребленіе всего, что есть самаго отвратительнаго въ природѣ! Какое волшебное претвореніе гадкаго въ прекрасное! Какая нравственная красота въ этой любви матери, силою коей могло совершиться подобное претвореніе!—Примѣръ Шекспира очевидно даетъ право употреблять въ поэзіи *все*, что есть въ природѣ, какъ бы гадко и отвратительно ни было оно,—но при одномъ, вовсе не легкомъ условіи: *умѣть употреблять его такъ какъ онъ*.

Таже Констація, предающаяся столь возвышенному отчаянію, предается и яростному гнѣву на враговъ своего сына, гнѣву, изливающемуся въ самыхъ грубыхъ и низкихъ выраженіяхъ,—ибо Шекспиръ не

(*) Королъ Іоаннъ, актъ III, сцена 4. Приводимъ это мѣсто по переводу Кетчера, позволивъ себѣ нѣсколько измѣнить его на основаніи отличнаго нѣмецкаго перевода Шлегеля и Тика, съ котораго мы, по незнанію англійскаго языка, перевели большую часть изъ приводимыхъ нами мѣстъ.—

старался дѣлать свои лица идеальнѣе, чѣмъ они есть въ природѣ, а изступленный гнѣвъ матери, не смотря на некрасоту и анти-женственность своего выраженія, есть явленіе вполнѣ естественное. У Шекспира, повторяемъ мы опять здѣсь, нѣтъ ни совершенной человѣческой красоты, ни совершеннаго человѣческаго безобразія (послѣднее кромѣ немногихъ исключеній, ибо подобныя исключенія, къ несчастью, возможны и въ природѣ); идеалъ человѣка слагается у него изъ отдѣльныхъ проявленій добра, разсѣянныхъ по различнымъ его лицамъ, самые недостатки *вообще-добрыхъ* его лицъ, давая почувствовать необходимость, для полноты добра, противоположныхъ имъ достоинствъ, служатъ къ тому, чтобы дополнить составъ этого идеала, чтобы указать на новыя краски для этого нравственнаго облика красоты, который ни въ одной драмѣ Шекспира не является *во очью*, какъ явленіе всецѣло-осязательное, но постоянно какъ бы носится у него надъ дѣйствительнымъ міромъ на недосягаемой высотѣ, примѣтный только для нравственнаго ока.

Но каковы же существенныя черты того облика красоты нравственной, на который только *указываютъ* драмы Шекспира? Намъ кажется, что онѣ заключаются: въ совершенной *гармоніи силъ духа*, гармоніи, при коей ни одна изъ нихъ не выдается слишкомъ далеко впередъ, но всѣ уравновѣшиваются въ одно стройное единство, такъ что кротость голубя соединяется съ мудростью змѣи, любовь къ миру съ пріятіемъ нравственнаго меча и низведеніемъ нравственнаго огня; въ томъ *самообладаніи* духа, которое не даетъ полонить его ни одной страсти, а всѣ ихъ сдерживаетъ крѣпкою уздою воли, дающей человѣку средство отвергаться себя, т. е. страстей своихъ; наконецъ въ какомъ-то высшемъ двигателѣ къ добру, болѣе благородномъ, чѣмъ даже самое высшее самолюбіе, а потому самому болѣе мощномъ, чѣмъ оно,—а если двигатель этотъ долженъ быть выше благороднаго самолюбія, то чѣмъ же можетъ онъ быть инымъ, какъ не доходящею до самозабвенія любовью къ самому добру, безъ всякой мысли не только о наградѣ, но и о славѣ за него, любовью, уподобляющей тому христіанскому Богу, который весь есть—любовь. Таковы тѣ совершенства, которыя нигдѣ не являются у Шекспира осуществленными вполнѣ, но на которыя онъ указываетъ и отдѣльными достоинствами, и недостатками своихъ лицъ; совершенства, до сознанія коихъ человѣчество могло дорасти только подъ наитіемъ христіанства, и кои совершенно чужды поэзіи древняго міра, гдѣ сила страсти и самолюбіе были идеальными свойствами душъ. Совершенства эти, какъ мы видѣли, осуществлялись иногда по частямъ въ лицахъ Шекспира,—и, что замѣчательно, самое относительно-полное осуществленіе ихъ видимъ мы въ его женщинахъ. Въ этомъ отношеніи поэзія его является опять какъ благородный плодъ христіанства, ибо оно довело человѣчество до полнаго оцѣненія женской души, которое было только предугадываемо въ древнемъ мірѣ и значительно болѣе

угадано въ переходныхъ народностяхъ кельтской и германской. Поэзія Шекспира указала въ женщинѣ на ту черту ея болѣе-тонкой нравственной природы, которая ставитъ ее ближе къ идеалу человѣческаго совершенства. Это та безграничность любви, которая способна любить даже и не находя отвѣта; это то самозабвеніе, съ какимъ женщина готова жертвовать собою безъ малѣйшей жажды возмездія и славы; это наконецъ та чистота нравственная, въ обширномъ смыслѣ этого слова, которой отвратительна самая мысль о порокѣ и въ слѣдствіе которой женщина скорѣе мужчины способна поставить блага вѣчныя выше благъ временныхъ. Особенно поражаетъ насъ въ шекспировскихъ женщинахъ самозабвеніе любви, доходящее, какъ мы замѣчали, иногда до крайности,—можетъ быть и тутъ потому, что Шекспиръ любитъ иногда крайностями указывать на необходимость опредѣленныхъ предѣловъ даже въ чувствованіяхъ самыхъ высокихъ. Таковы его Юлія (въ «Двухъ Веронцахъ»), Елена (въ «Все хорошо, когда хорошо кончилось»), Имогена (въ «Цимбелинѣ»).—Какое глубокое чувство правдивости, какое смиреніе и отсутствіе всякаго самолюбія какъ въ минуту незаслуженнаго страданія, такъ и во время нравственнаго торжества своего представляетъ намъ Корделія. Съ какою дѣтскою невинностью несчастная Дездемона не въ состояніи даже понять, какъ можно быть невѣрною своему мужу. Какая сила любви къ отцу и къ тому, который, по ея мнѣнію, только шутилъ любовью, доводитъ до помѣшательства Офелію, доводитъ именно потому, что она *любила*, а онъ *только шутилъ!* — Какая глубина нравственнаго чувства въ Изабеллѣ, которая, будучи готова пожертвовать жизнью для искупленія своего брата, жизнью, представляющеюся ей въ этомъ случаѣ не болѣе какъ «ничтожною булавкой», не въ состояніи искупить его цѣною своей чести, и на возраженіе брата, что «умереть ужасно», со всею энергіею нравственнаго чувства отвѣчаетъ: «а жить безъ чести ненавистно»; («Мѣра за мѣру», а. III, сц. 1)—и послѣ этого ни мольбы, ни упреки недостойнаго брата уже не въ состояніи поколебать ее. Какое чувство правоты, нравственная энергія и пламенная вѣрность своей невинно-страждущей повелительницѣ въ Паулинѣ, этой женщинѣ героѣ, смѣло говорящей правду своенравному королю и выказывающей передъ ними презрительное негодованіе къ его деспотической ревности («Зимняя сказка»). Какая кротость въ страданіи, смиреніе и величавое отсутствіе всякаго старанія оправдываться на словахъ и доказывать свою невинность, для всѣхъ несомнѣнную, въ самой Герміонѣ, супругѣ этого деспота-ревнивца.— Какая великодушная правдивость въ графинѣ руссильонской, матери Бертрама, которая принимаетъ сторону бѣдной сироты противъ своего собственнаго сына («Все хорошо, когда хорошо кончилось»). Наконецъ какая сила материнской любви къ знакомой уже намъ Констанціи, едва ли не превосходящей энергической поэзіей чувствъ своихъ все, что можно найти въ этомъ родѣ у другихъ поэтовъ («Король Іоаннъ»).

Шекспиръ любилъ представлять женщину на вершинѣ ея нравственнаго величія, но обнимая въ поэзіи своей всѣ явленія жизни, онъ изображалъ ее и на крайней ступени ея падшаго состоянія. При этомъ, вѣрный своему началу необлагораживанія порока, онъ никогда не старался облагородить падшую женщину, никогда не извинялъ въ ней потерю чести страстностью любви, никогда не дѣлалъ легкомыслія ея привлекательнымъ. Его Крессида и Клеопатра, платящія дань чувственно-безпорядочной страсти, отталкиваютъ и ужасаютъ; послѣдняя только подъ конецъ пріобрѣтаетъ нѣкоторое величіе, благодаря несчастію, ее постигающему, ибо Шекспиръ съ поразительною истиной всегда представляетъ человѣка въ несчастіи нравственно-очищающимся, способнымъ побудить насъ къ примиренію съ собою и пробудить въ насъ, вмѣсто ненависти и презрѣнія, состраданіе и жалость объ утратѣ тѣхъ добрыхъ началъ, которыя смутно начинаютъ снова сказываться въ падшемъ существѣ въ годину несчастія. Такимъ образомъ и въ Клеопатрѣ подъ вліяніемъ его сказывается душевная энергія, прежде рѣшительно не замѣтная, и истинная сила любви, доказывающія, что это была душа по природѣ своей могучая, но только погрузившая свои силы въ болото чувственности самой крайней. Вообще же Клеопатра, а еще болѣе Крессида, служатъ у Шекспира антиподомъ его чистыхъ женщинъ, подобно тому какъ и его королева Маргарита («въ Генрихѣ VI» и «Ричардѣ III»), леди Макбетъ, Гонериль, Реганъ и жена Цимбелины; всѣ онѣ служатъ къ доказательству той истины, что женщина, совратившись на путь зла, способна спуститься по этому пути также низко, какъ высоко способна она подняться, идя по пути добра.

Поэзія Шекспира, изображая жизнь, какъ смѣшаннаго рода ткань, составленную изъ хорошаго и дурнаго, какъ бы основывалась на слѣдующемъ воззрѣніи, высказываемомъ въ одной изъ его драмъ: «наши добродѣтели были бы горды, если бы ихъ не подкашивали наши слабости, и наши пороки приводили бы въ отчаяніе, еслибъ не ободрялъ насъ видъ нашихъ добродѣтелей» (*). Шекспиръ умѣлъ показать, что не надобно отчаяваться и за заблудшихъ людей; онъ умѣлъ представлять нравственное возрожденіе человѣка въ горнилѣ бѣдъ, постигшихъ его по собственной винѣ. Такимъ образомъ поэзія его какъ бы радуется радостію ангеловъ объ обратившемся грѣшникѣ, привѣтствуя, напримѣръ, нравственное воскресеніе падшаго съ высоты своего земнаго величія Вольсея (въ «Генрихѣ VIII»), или заставляя насъ сострадать скорби и смиренному сѣтованію низринутаго съ престола Ричарда II. — Низкаго корыстолюбца Борахіо обращаетъ онъ на путь истинный тѣмъ, что плутовство его, обманувшее умныхъ, обличено людьми простоватыми; пораженный этимъ, преступникъ сознается во всемъ и говоритъ

(*) «Все хорошо, когда хорошо кончилось», актъ IV, сцена 3.

тѣмъ, коихъ обманулъ онъ: «чего не могъ открыть вашъ умъ, то выведено на свѣтъ этими глупцами» (*). Кто не увидитъ въ этомъ выраженіи той христіанской истины, что люди самые низкіе и простые становятся иногда орудіемъ воли Божіей и пристыжаютъ разумныхъ?— Поэзія Шекспира въ высшей степени спасительна для тѣхъ гордыхъ своимъ нравственнымъ достоинствомъ поклонниковъ добродѣтели, которые умѣютъ цѣнить ее только тамъ, гдѣ она является въ большихъ размѣрахъ, а не хотятъ замѣтить той малой лепты добра, которая приносится на олтарь его такими душами, коимъ эта лепта досталась, можетъ быть, болѣе дорогою цѣною, нежели тѣмъ самодовольнымъ своею добродѣтелью вся совокупная сумма ея. Шекспиръ заставляетъ насъ сочувствовать не только старому Адаму, вѣрному слугѣ графа дю-Буа, на глазахъ коего родились и выросли дѣти графа, и который отдаетъ меньшому сыну его, безвинно преслѣдуемому братомъ, все состояніе, накопленное имъ въ продолженіе жизни, съ твердымъ упованіемъ, что «Тотъ, кто питаетъ молодыхъ вороновъ и заботливо доставляетъ пищу воробью, будетъ утѣшеніемъ и его старости» (мысль опять чисто-христіанская) (**); Шекспиръ возбуждаетъ въ насъ, сквозь смѣхъ, сочувствіе и къ простоватому слугѣ Протея, который, взамѣнъ собачки, посланной господиномъ его къ Сильвіи и убитой на улицѣ, отдаетъ ей свою собственную, которая была нѣкогда спасена имъ отъ смерти и которую онъ нѣжно любилъ. Хотя баринъ и сердится на него за такую услужливость, потому что сабака эта огромная и самая простая, но мы, не смотря на смѣшныя продѣлки ея въ домѣ деликатной барышни, цѣнимъ вѣрность слуги своему господину, служащую разительной уликой невѣрности его господина своему другу («Два Веронца»),—Мы не можемъ не быть тронуты вѣрностью шута короля Лира, который не оставляетъ своего несчастнаго повелителя, не смотря на то, что ему, какъ шуту, не трудно бы было тотчасъ войти въ милость у дочерей короля; между тѣмъ онъ старается быть полезнымъ царственному страдальцу чѣмъ можетъ—своими шутками, коими частію думаетъ разогнать его скорбь, частію указываетъ на причины того положенія, въ какое пришелъ Лиръ.—При видѣ неистовствъ, производимыхъ герцогомъ корнуэльскимъ надъ Глостеромъ, негодованіе овладѣваетъ простыми слугами; одинъ, которому велѣно держать несчастнаго, говоритъ герцогу: «остановитесь, милордъ! я вамъ служу съ самаго дѣтства, но еще ни разу не могъ оказать вамъ лучшей услуги, какъ теперь, говоря вамъ: остановитесь!» другой, когда увѣщанія перваго остаются недѣйствительными, бросается на герцога и наноситъ ему рану, а самъ падаетъ подъ ударами Реганъ.—Такіе люди какъ Бенедиктъ и Беатриче («Много

(*) Много шуму изъ пустяковъ», актъ V, сцена 1.
(**) «Какъ вамъ угодно», актъ II, сцена 3.

шуму изъ пустяковъ»), которые, по видимому, умѣютъ только шутить надъ всѣмъ, и для которыхъ, казалось бы, нѣтъ ничего святаго, — и они, въ одну изъ тѣхъ минутъ, когда обстоятельства вызываютъ наружу сокровенное въ сердцахъ, обнаруживаютъ такой избытокъ благородныхъ чувствъ, такое стремленіе вступиться за правое дѣло, какого никогда не стали бы подозрѣвать въ нихъ люди ищущіе во всемъ совершенства и посматривающіе съ высока на каждую слабость ближняго. — Но если Шекспиръ любитъ все истинно-доброе въ человѣкѣ, въ какомъ бы даже маломъ количествѣ и въ какомъ бы смѣшеніи со злымъ ни являлось оно, то въ такой же степени преслѣдуетъ онъ все только *хотящее казаться* добрымъ, и отказывающееся *быть* имъ на дѣлѣ. Мы видѣли съ какою тонкостью нравственнаго пониманія разоблачилъ онъ самолюбіе, это качество, которое любитъ лицемѣрить и коего лицемѣріе не рѣдко обманываетъ и самого одержимаго имъ, увѣряя его, что это вовсе не самолюбіе, а жажда добра; но самый разительный примѣръ лицемѣрной добродѣтели изъ самолюбія видимъ мы въ лицѣ Анджело («Мѣра за мѣру»). Гервинусъ говоритъ, будто бы въ лицѣ Анджело чувственность отомщаетъ человѣку за неестественное подавленіе ея. (Es *rächt* sich der unterdrückte Sinn an dem *unnatürlichen* Zwange. Schakespeare, von Gervinus, 3 B., 149.) (И далѣе, на стр. 160: «die Unterdrückung der Sinne *rächte* sich durch die Durchbrechung der *unnatürlichen* Dämme). Но эта совершенно не возвышенная мысль принадлежитъ Гервинусу, а вовсе не Шекспиру. Если бъ Шекспиръ имѣлъ въ виду ее, то представилъ бы намъ Анджело человѣкомъ самой чистой нравственности, который по убѣжденію старается сохранить цѣломудріе, но на самой высотѣ своего нравственнаго величія, среди стремленія подавить развратъ во всемъ государствѣ, вдругъ становится безсильнымъ противъ напора сдержанной имъ до тѣхъ поръ и разомъ ополчившейся противъ него чувственности, и самъ платитъ ей ту дань, которую, по мнимой мысли Шекспира, будто бы должно непремѣнно заплатить ей. Но Шекспиръ представилъ Анджело другимъ человѣкомъ. Онъ человѣкъ самыхъ неблагородныхъ правилъ, ибо рѣшился не только отказаться отъ невѣсты, потому что она обѣднѣла, но даже наклеветать на нее, для того чтобы имѣть благовидный предлогъ для своего поступка и избѣжать приговоровъ, оскорбительныхъ для самолюбія. Подобный человѣкъ не можетъ имѣть никакихъ нравственныхъ убѣжденій, стало быть не можетъ изъ убѣжденія и ополчиться противъ чувственности, а можетъ сдѣлать это только изъ самолюбія, или, лучше сказать, изъ тщеславія; а если такъ, то можно ли говорить что Шекспиръ на немъ хотѣлъ доказать невозможность совершеннаго обузданія чувственности?—Можно ли усумниться въ возможности добродѣтели потому, что въ ней не устоялъ человѣкъ, движимый не любовью къ ней, а тщеславіемъ? Такая добродѣтель лицемѣрна, а потому она и не добродѣтель. Такова и воздержность Анджело, въ которой онъ не могъ устоять

именно потому, что хотѣлъ быть воздержнымъ не по убѣжденію, а потому что ему нравилось *казаться* воздержнымъ. Анджело есть самый разительный образецъ лицемѣра, и лицемѣра тѣмъ болѣе гнуснаго, что рѣшился быть имъ, стоя во главѣ народа, коему обязанъ онъ подавать нелицемѣрный примѣръ добра; герцогъ не даромъ говоритъ о немъ: «кому Богъ вручаетъ мечь небесный, тотъ долженъ быть святъ и строгъ въ своей жизни; онъ долженъ самъ служить образцемъ, чтобы научить насъ, какъ твердо стоять, такъ и твердо итти впередъ, долженъ мѣрить равною мѣрою чужіе грѣхи и свои собственные пороки; горе тому, кто смертельно разитъ преступленіе, коему самъ онъ причастенъ; стыдъ, о Анджело, стыдъ и позоръ твоему суду, что онъ умѣетъ только замѣтить спицу въ чужомъ глазу; какъ часто тяжкая внутренняя вина кроется въ томъ, что снаружи кажется ангеломъ чистоты» (*) и т. д. Намъ кажется, что надобно быть болѣе чѣмъ близорукимъ, чтобы не видѣть и въ словахъ этихъ, и въ цѣлой драмѣ яснаго указанія на заповѣдь: «вынь прежде бревно изъ своего собственнаго глаза», указанія на нее преимущественно тѣмъ, которые, стоя на вершинѣ власти, должны болѣе другихъ быть нравственно-чисты, ибо ихъ нравственный упадокъ служитъ соблазномъ для цѣлаго народа.

Изъ всего этого, по мѣрѣ силъ нашихъ, полнаго образа шекспировыхъ драмъ, мы можемъ, кажется, съ ясностью усмотрѣть, что поэзія новаго міра, не смотря на то, что прониклась дѣйствительною жизнью и стала изображать человѣка какъ онъ есть, всетаки сохранила вѣрность жизни идеальной, ибо изображеніемъ того, что есть, она стала указывать на то, что должно быть; вѣрнѣе будетъ сказать, что она сдѣлалась еще идеальнѣе, ибо то, на что она стала указывать, неизмѣримо выше того, что прежде изображала она достигнутымъ въ самой жизни. И такъ мы видимъ, что принятіе въ поэзію дѣйствительной жизни вовсе не составляетъ для поэтовъ такого послабленія, въ силу коего имъ оставалось бы только вѣрно срисовывать все встрѣчающееся въ жизни; нѣтъ, это кажущееся послабленіе возлагаетъ на поэта тѣмъ бо̀льшую отвѣтственность, ибо несовершенство той жизни, которую позволено ему изображать, должно восполняться совершенствомъ того нравственнаго идеала, который онъ долженъ носить въ груди своей, и который обязанъ онъ показать намъ какъ бы невидимо-носящимся въ вышинѣ надъ жизнію, имъ изображаемою. Такимъ образомъ, хотя приверженцы прежняго идеализма и должны оставить жалобы на то, что поэзія стала изображать *обыкновенную*, по ихъ выраженію, жизнь, но въ то же время приверженцы новаго направленія, которое нѣкоторые называютъ натуральнымъ, не должны ради этой жизни забывать жизнь высшую, но должны убѣдиться въ томъ, что этой высшей жизни слѣдуетъ

(*) «Мѣра за мѣру», актъ III, сцена 2.

невидимо для чувственнаго взора выдаваться изъ за жизни дѣйствительной. Только при такого рода обоюдныхъ уступкахъ оба направленія могутъ сойтись между собою и, примирившись, уже совокупно совершать служеніе истинному и нравственному во образѣ прекраснаго.

Но если съ одной стороны мы видѣли, что поэзія съ высоты жизни идеальной спустилась къ жизни дѣйствительной, то съ другой стороны изъ историческаго же хода ея мы не могли не замѣтить, что отъ жизни народной она поднялась къ жизни общечеловѣческой. Такимъ образомъ ограниченіе красоты ея образовъ въ слѣдствіе того, что она перестала возвышаться надъ дѣйствительностью, вознаградилось расширеніемъ той сферы, изъ которой она беретъ ихъ, ибо она стала собирать съ дѣйствительной жизни всѣхъ народовъ лучшій цвѣтъ достигаемой въ ней красоты.—Отсюда приверженцы т. н. *натуральнаго* или, въ этомъ случаѣ лучше сказать, *общественнаго направленія*, должны усмотрѣть, что поэзія новаго міра, не смотря на сближеніе свое съ дѣйствительностью, не должна ограничиваться только тою дѣйствительностью, которая непосредственно окружаетъ поэта, что поле новой поэзіи неизмѣримо широко, что оно распространяется на дѣйствительность всего міра, всѣхъ временъ и мѣстъ; а приверженцы идеализма должны будутъ найти въ этомъ полное удовлетвореніе, ибо въ суммѣ жизни цѣлаго человѣчества всегда найдется довольно такого, что и въ своей естественной, ни мало не возвышенной надъ дѣйствительностью, красотѣ, будетъ исторгать слезы восторга и предписывать благоговѣйное преклоненіе чела. Поэзія новаго міра, спустившись до нисшихъ слоевъ общества, до самыхъ послѣднихъ ступеней жизни, слѣдовала только внушенію проникнувшаго ее духа любви, той любви, которая не только не оставляетъ безъ привѣта ничего прекраснаго въ человѣчествѣ, какъ бы скудно, какъ бы несовершенно ни было оно, но, проникая въ самые темные углы жизни, выводитъ изъ нихъ самыхъ отверженныхъ въ человѣчествѣ, чтобы, выставивъ ихъ на солнце истины, лучами его вызвать на ихъ лица яркую краску стыда. Но тотъ же духъ любви ко всему человѣческому, проникая въ поэзію каждаго народа, долженъ держать врата ея отверзтыми для человѣчества всѣхъ временъ и мѣстъ; поэзія каждаго народа, теперь болѣе чѣмъ когда либо, въ слѣдствіе утвердившагося въ ней духа любви, должна призывать народъ свой къ нравственному общенію со всѣмъ человѣчествомъ. Если еще во времена древности она, какъ мы видѣли, заставляла грековъ оплакивать бѣдствія варваровъ и плѣняться добродѣтелями ихъ, то тѣмъ болѣе должна она нынѣ исторгать у насъ слезы сочувствія и дань удивленія ко всякому человѣческому страданію, ко всякой человѣческой доблести, гдѣ бы они ни проявлялись. Вотъ почему странное и тягостное чувство овладѣваетъ душою, когда проходя весь кругъ нашей современной литературы, находишь въ ней только одни и тѣ же постоянные типы современной намъ жизни, съ ихъ ограниченнымъ добромъ, съ избыткомъ зла или пустоты;

чувствуешь себя какъ бы замкнутымъ среди вольнаго свѣта Божьяго въ одно тѣсное мѣсто, и душа просится на свободу, чтобы расходиться по болѣе широкому пространству, чтобы попасть на что нибудь высокое человѣческое, гдѣ бы ни встрѣтилось оно, и обнявъ его со всею силою любви, сказать ему: «ты наше общее родное», ухватиться за него, какъ утопающій за твердую доску, и спасти на немъ вѣру въ человѣческое достоинство, готовую потерпѣть совершенное крушеніе. Но нѣтъ, не выпускаютъ насъ изъ тѣснаго, очерченнаго около насъ круга, и не является у насъ поэта, который мощною рукою сорвалъ бы всѣ запоры и вывелъ насъ на вольный свѣтъ Божій, далъ бы подышать намъ всѣмъ, что есть въ немъ прекраснаго и живительнаго для души, и послѣ непрерывныхъ картинъ, отъ которыхъ становится *страшно* или *гадко за человѣка*, снова вдохнулъ бы въ насъ *вѣру въ него*, ту вѣру въ его достоинство, безъ которой невозможно нравственное восрастаніе общества, невозможно освобожденіе его изъ подъ ига пороковъ. Литература наша несомнѣнно имѣетъ цѣлію дѣйствовать на общество, задѣвать самые вопіющіе, возникающіе въ немъ, вопросы, но она, кажется, забываетъ, что обществу, для удовлетворительнаго рѣшенія этихъ вопросовъ и для дѣйствованія въ духѣ этого рѣшенія, нужно вообще развитіе въ немъ нравственнаго чувства, а какъ развиться этому нравственному чувству, когда воспитательница общества—литература только говоритъ ему: посмотри какъ на это въ тебѣ гадко, а вотъ это какъ мѣрзко, а вотъ тамъ какіе подлецы, а здѣсь какія мошенничества, бѣги отъ этого, старайся не быть такимъ,» и общество, запуганное со всѣхъ сторонъ облегшею весь кругозоръ его низостью и дрянью, готово, кажется, сказать: «да чѣмъ же наконецъ быть мнѣ? да развѣ можно быть чѣмъ нибудь другимъ, кромѣ всего этого? вѣдь я, кромѣ этого, ничего вокругъ себя не вижу?»

Мы видѣли, что въ поэзіи новаго міра общечеловѣческое начало проникло не только въ возсозданіе свѣтлой стороны жизни, но и въ возсозданіе темной ея стороны. Самый комизмъ, направленный у каждаго народа противъ его характеристическихъ пороковъ, сталъ и эти характеристическіе пороки представлять какъ видоизмѣненія пороковъ общечеловѣческихъ. Конечно, это не могло сдѣлаться правиломъ, недопускающимъ никакихъ исключеній, ибо могутъ быть на нравственной жизни народовъ, въ извѣстную пору ихъ существованія, такіе наплывы самыхъ гнусныхъ нечистотъ, зависящіе отъ исторической судьбы народа, что подъ этими необыкновенными наплывами иногда бываетъ трудно различить что нибудь человѣческое,—и между тѣмъ поэзія должна своими чистыми руками прикасаться и къ этимъ наплывамъ, чтобы содѣйствовать прогнанію ихъ съ народнаго духа,—и странны возгласы тѣхъ, которые не хотятъ сознаться въ существованіи подобныхъ наплывовъ, кои бываютъ на каждомъ народѣ, но однимъ прогоняются ранѣе, другимъ позже, смотря опять по обстоятельствамъ исторической жизни народа; странны тѣ, которые не хотятъ въ этомъ сознаться, и кричатъ

про поэта, будто бы онъ пишетъ клеветы потому что ему просто нравится грязь.—Но хотя бы искорененіе народныхъ пороковъ составляло самую вопіющую потребность общества, ею одною не можетъ ограничиться дѣло поэзіи, если даже она будетъ открывать въ этихъ порокахъ начала общечеловѣческія. Рѣшаясь служить потребности искорененія народнаго зла, она тѣмъ самымъ только приноситъ жертву во имя той высшей красоты, которой она служитъ и которая ополчаетъ ее противъ всего непрекраснаго. Но сражаясь противъ непрекраснаго, она не можетъ оставить главное свое дѣло: приносить прекрасное на олтарь красоты. Обѣ эти стороны поэтической дѣятельности, какъ мы видѣли, во всѣ времена сказывались въ болѣе или менѣе равной степени: если одна служила къ очищенію народнаго духа и духа времени отъ того, что было въ немъ погрѣшительнаго и ложнаго, что мѣшало ему достигать идеала, то другая укрѣпляла душу въ стремленіи ея къ нему, живо изображая плѣнительныя черты этого идеала. Одна изъ этихъ сторонъ, въ слѣдствіе различныхъ условій, на время можетъ имѣть перевѣсъ, но сосредоточеніе всѣхъ самобытныхъ силъ народнаго творчества въ одномъ отрицательномъ направленіи, при исключительной подражательности направленія идеальнаго — явленіе, которое видѣли мы въ Римѣ вмѣстѣ съ его слѣдствіями—есть признакъ не здоровья народнаго духа, если эта односторонность укрѣпится въ немъ на всегда. Она можетъ быть явленіемъ преходящимъ, временною болѣзнью литературы, и нельзя не желать чтобы болѣзнь эта прошла поскорѣе.

У насъ есть много поборниковъ *народности* въ литературѣ, — и прекрасно, если бы это были поборники самостоятельности, свободнаго, неподражательнаго творчества. Но у насъ подъ народностью въ литературѣ разумѣютъ, кажется намъ, только возсозданіе *нашей*, и при томъ нашей *современной* жизни, даже наша собственная *историческая* жизнь какъ бы выключается изъ круга этой народности, — т. е. въ изящной литературѣ, мы не говоримъ о литературѣ ученой; вся наша литература какъ бы замкнута въ одну нашу современность; далѣе ея она не хочетъ, или не умѣетъ ничего видѣть. А между тѣмъ народность въ литературѣ можетъ такъ прекрасно ужиться съ общечеловѣчностью! Есть болѣе широкая, болѣе разумная народность въ литературѣ, которая не исключаетъ содержанія, почерпнутаго изъ чужой жизни и изъ другаго вѣка, при которой прекрасное, свободно собираемое со всего человѣчества, претворяясь въ творческомъ духѣ поэта, получаетъ отъ него нѣкоторый отпечатокъ его народности. — Тутъ мы еще разъ прибѣгнемъ къ нашему всеобщему великому учителю — Шекспиру, пусть онъ дастъ намъ еще одинъ возвышенный урокъ. — Онъ поэтъ всемірный, и въ то же время чисто-народный англійскій поэтъ. Онъ многое бралъ изъ жизни своего народа, и это многое, какъ мы видѣли, дѣлалъ общечеловѣческимъ. Онъ не ограничивался жизнью одного своего народа, онъ черпалъ изъ всякой человѣческой жизни—изъ

древне-классической, средневѣковой вообще итальянской, скандинавской, именно изъ всякой, и на все, почерпнутое откуда бы то ни было, наложилъ онъ печать духа своей націи. Такъ, печать эта лежитъ на его поэзіи: она состоитъ въ томъ *реализмѣ* ея, въ томъ проникновеніи ея дѣйствительною жизнью, которое служитъ прямымъ выраженіемъ практическаго духа ни мало не мечтательныхъ, чуждыхъ всякому апріоризму англичанъ. Сближеніе съ дѣйствительностью было нужно для поэзіи, оно готовилось въ ней постепенно, но полное, окончательное сближеніе могло быть произведено только геніемъ такой націи, коей всѣ стремленія направлены прямо къ жизни, которая неспособна теряться въ отвлеченныхъ умствованіяхъ, которая идеи свои почерпаетъ изъ опыта и тотчасъ же обратно прилагаетъ ихъ къ дѣлу. Подобно этому, геній Шекспира не пораждалъ въ головѣ своей такихъ умозрительныхъ идеаловъ, для коихъ только потомъ пріискивается оболочка въ дѣйствительной жизни; онъ искалъ прекраснаго въ самой жизни, онъ изъ явленій ея извлекалъ ихъ основную идею, которую воплощалъ потомъ въ своихъ созданіяхъ, и если самыми недостатками своихъ лицъ и приданною имъ, зависящею отъ этихъ недостатковъ, судьбою онъ указывалъ на высшій нравственный идеалъ, то и этотъ идеалъ не созданъ имъ а priori, а почерпнутъ изъ опыта и подкрѣпленъ тою нравственностью, которую, какъ данное, имѣемъ мы въ ученіи христіанскомъ. — Гервинусъ не только остроумно, но и поразительно вѣрно сравниваетъ Шекспира съ Бэкономъ; какъ второй указалъ на дѣйствительность наукѣ, такъ первый сблизилъ съ дѣйствительностью поэзію. Оба отъ апріорическаго привели къ опытному, и въ обоихъ выразился практическій духъ англійскаго народа. И такъ, этого рода народность можетъ имѣть мѣсто не только въ поэзіи, но даже и въ наукѣ; да, *этого рода* народность, которая не бываетъ умышленна, которая выражается сама собою, не будучи даже сознаваема тѣмъ, въ воззрѣніи коего выразилась она. Безъ сомнѣнія Бэконъ, приступая къ естественнымъ наукамъ, не задавалъ себѣ заранѣе: ты долженъ посмотрѣть на нихъ съ народной точки зрѣнія! равно и Шекспиръ, приступая къ своимъ великимъ творческимъ работамъ, не говорилъ себѣ напередъ: ты долженъ создать это въ чисто-англійскомъ духѣ. Первый приступалъ къ наукѣ, безъ сомнѣнія, съ одною безкорыстною жаждой истины, и умъ его, не понукаемый никакимъ патріотизмомъ, дошелъ до сознанія, что истины можно достигнуть только путемъ опыта; въ этомъ сознаніи выразился духъ англійскаго народа, но самъ Бэконъ этого, на вѣрное, не сознавалъ, — это было замѣчено несравненно позже. Только такимъ непроизвольнымъ, *не заданнымъ себѣ заранѣе образомъ* можетъ народность выражаться въ наукѣ, и вполнѣ признавая возможность въ ней такого рода народности, мы вмѣстѣ съ ревностными приверженцами русской самобытности готовы отъ всей души пожелать, чтобы она высказалась въ нашей наукѣ, но въ то же время мы убѣждены, что заранѣе предписы-

вать народность взгляда всякому, приступающему къ наукѣ, значитъ предписывать ему остановиться на какомъ нибудь апріорическомъ взглядѣ съ твердою рѣшимостью этимъ взглядомъ пронизать то, что представитъ ему опытъ. При такой преднамѣренной рѣшимости невольно разовьется и наклонность—самовольно перерабатывать то, что представляется опытомъ, хвататься при разборѣ данныхъ его за то, что подходитъ подъ апріорическую идею, а остальнаго не замѣчать. Такимъ путемъ нельзя прійти къ истинѣ, и рѣшившіеся итти этимъ путемъ не могутъ имѣть къ ней искренней, безкорыстной любви. Вотъ этой-то любви надобно пожелать нашимъ ученымъ; только она можетъ быть вѣрною порукою за успѣхъ. Пусть они приступаютъ къ наукѣ съ одною любовью къ истинѣ,—и тогда, въ самыхъ пріемахъ, которые будутъ употреблены ими для добыванія ея, въ самомъ томъ пути, по которому они пойдутъ безъ умысла, по какому-то высшему инстинкту ума, должна будетъ выразиться характеристическая особенность русскаго духа, и благодаря этой особенности могутъ явиться въ наукѣ новые результаты, которые будутъ разумною данью русскаго ума, принесенною имъ въ сокровищницу общечеловѣческихъ истинъ. Дань эта будетъ составлять нашу народную славу; но прежде чѣмъ думать о ней, будемъ безкорыстно думать объ одной только истинѣ.

Мы рѣшились представить эти соображенія потому, что вопросъ о народности въ наукѣ, по родству истиннаго съ прекраснымъ, почти совпадаетъ съ вопросомъ о той народности въ литературѣ, на которую мы хотѣли указать, и рѣшеніе перваго вопроса служитъ къ ближайшему объясненію характера этой послѣдней народности. Если нашей наукѣ надо пожелать любви къ истинѣ прежде всякой мысли о народной славѣ, то нашей поэзіи, прежде всякой *народности*, надобно пожелать одной безкорыстной любви къ прекрасному. Пусть она стремится къ нему и тогда, когда изображаетъ всю низость и мелочь нашей жизни; пусть она стремится къ нему и *положительнымъ* образомъ рѣшаясь безъ колебанія черпать его всюду, гдѣ бы оно ни представлялось, и тогда въ самомъ образѣ черпанія и поэтическаго пересозданія почерпнутаго, для самого поэта незамѣтнымъ образомъ выразится какая нибудь характеристическая черта народнаго нашего духа.

Вотъ какой народности можно пожелать и нашей наукѣ, и нашей изящной литературѣ, ибо эта народность не исключаетъ общечеловѣческаго, а напротивъ того служитъ ему,—да, потому что такая народность есть только то отдѣльное видоизмѣненіе общечеловѣческаго, въ которомъ заключается историческая идея народа; она есть только основной смыслъ того великаго служенія, которое долженъ онъ, на ряду съ своими собратьями, совершить во имя истины, добра и красоты.

ПОЛОЖЕНІЯ.

1. Поэзія всегда и вездѣ стремилась къ осуществленію идеала человѣка, но въ тоже время изображала дѣйствительную жизнь со всѣми ея уклоненіями отъ законнаго порядка вещей, дѣлая ихъ предметомъ смѣха. По мѣрѣ развитія человѣчества комизмъ все болѣе и болѣе облагораживался, переставая служить для забавы и становясь орудіемъ цензуры нравовъ.

2. Идеалъ человѣка въ мірѣ до-христіанскомъ измѣнялся у отдѣльныхъ народовъ сообразно съ ихъ нравственнымъ взглядомъ, всегда одностороннимъ; поэзія раздѣляла эту односторонность: такимъ образомъ въ идеалахъ индійской поэзіи господствуетъ начало самоотверженія, въ идеалахъ греческой—начало личной самостоятельности. Но иногда поэзія поднималась выше нравственнаго взгляда своего народа.

3. Вліяніе христіанской нравственности на поэзію не могло съ самаго начала быть полнымъ по недостатку истиннаго пониманія ея въ средніе вѣка. Романтизмъ не есть поэзія христіанскаго міра, но только средневѣковаго человѣчества, служившаго переходною ступенью отъ міра языческаго къ христіанскому.

4. Нравственный идеалъ романтизма—рыцарскій, долженъ быть объясняемъ совокупностью идеаловъ всѣхъ народовъ, вошедшихъ въ составъ средневѣковаго человѣчества или имѣвшихъ вліяніе на него.

5. Первобытный комизмъ у всѣхъ народовъ запечатлѣнъ *смѣшнымъ въ положеніи, личностями, и каррикатурностью.* Таковъ и комизмъ грековъ, все болѣе и болѣе облагораживавшійся, но не дошедшій до степени комизма характеровъ—въ слѣдствіе религіознаго взгляда грековъ.

6. Въ средніе вѣка, рядомъ съ комизмомъ самымъ грубымъ, встрѣчаются уже созданія, запечатлѣнныя новымъ родомъ комизма: *смѣшнымъ въ характерахъ, отсутствіемъ личностей и каррикатурности.*

7. Въ средніе вѣка, въ слѣдствіе новаго взгляда на вещи, высокое сблизилось съ низкимъ, трагическое съ комическимъ, а подъ конецъ ихъ стало возникать въ поэзіи начало *частной жизни* и *низкаго быта* вмѣстѣ съ началомъ *свободной воли*.

8. Эти три начала гармонически сливаются у Шекспира, поэзія котораго возсоздаетъ жизнь какъ она есть, но самыми недостатками своихъ героевъ *указываетъ* на нравственный идеалъ, общечеловѣческою высотой и полнотой своей превышающій всѣ отдѣльно-народные идеалы.

9. Комизмъ соединяется у Шекспира съ психологической глубиной характеровъ, нерѣдко имѣющихъ въ то же время и свѣтлую свою сторону. Чуждая какъ исключительнаго безобразія, такъ и вполнѣ-осуществившихся идеаловъ красоты, поэзія Шекспира представляетъ *зеркало человѣку*, и человѣку всѣхъ временъ и мѣстъ.

10. Поэтъ общечеловѣческій, Шекспиръ въ тоже время народенъ, ибо отражаетъ въ себѣ практическій духъ англійскаго народа. Поэзія Шекспира можетъ и должна служить живою теоріею для поэзіи новаго міра.

ОПЕЧАТКА.

На стр. 165, въ строкѣ 33 напечатано:

въ восточномъ элементѣ — у жены его...

Надо читать:

въ восточномъ элементѣ: оно заставило его нѣсколько лѣтъ простоять на камнѣ посреди рѣки; результатъ былъ тотъ, что онъ всѣхъ поразилъ своимъ терпѣніемъ и избранъ въ папы, а...

PN
1077
.M54

PN 1077 .M54 C.1
O nravstvennoi stikhii v poezi
Stanford University Libraries
3 6105 035 562 144

Date Due

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305